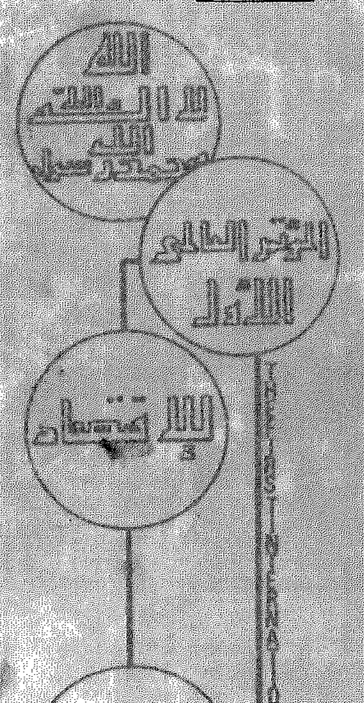
وزارة التعليم العالي
جامعة الملك عبد العزيز

المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي





الاقتصاد الإسلامي

بحوث مختارة من
المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي

المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي
الطبعة الاولى
١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

الاقتصاد الإسلامي



كان انعقاد المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي بداية جادة لبعث معالم الاقتصاد الإسلامي والتعريف به ونشره. فلقد التقى أكثر من مائتي عالم واستاذ في الشريعة والاقتصاد ليتدارسوا بحوثاً علمية قيمة عالجت موضوعات حيوية ، تهم المتخصص في الاقتصاد، كما تهم واضع السياسة الاقتصادية في البلاد الإسلامية.

لقد مكث العالم الإسلامي ردحاً من الزمن يعيش على الاستيراد، لا بالنسبة للسلع والمصنوعات فحسب بل - والأخطر من ذلك - وبالنسبة للأفكار والمفاهيم ومن أبرزها المفاهيم الاقتصادية.

ولعل نشر البحوث المختارة من هذا المؤتمر يسهم في اعادة الثقة إلى العقل التحليلي المسلم، ليستعيد قدرته الموروثة في أمجاده الغابرة، على الإبداع والأصالة، لننتقل من مرحلة الاستيراد العشوائي إلى مرحلة النضوج الذاتي ثم إلى مرحلة التصدير إلى عالم مضطرب القيم والموازين. والأمل كبير في اساتذة الاقتصاد الإسلامي أن يعيدوا صياغة علم الاقتصاد في شتى تخصصاته، لينسجم مع المفاهيم الإسلامية، وأن يكون لصياغتهم هذه أثرها الإيجابي على علماء الاجتماع والدراسات الانسانية ليقوم هؤلاء بدورهم بإعادة صياغة تلك العلوم صياغة اسلامية. ذلك هو التحدي. ولنا في الله ثقة ثم في جهود علمائنا.

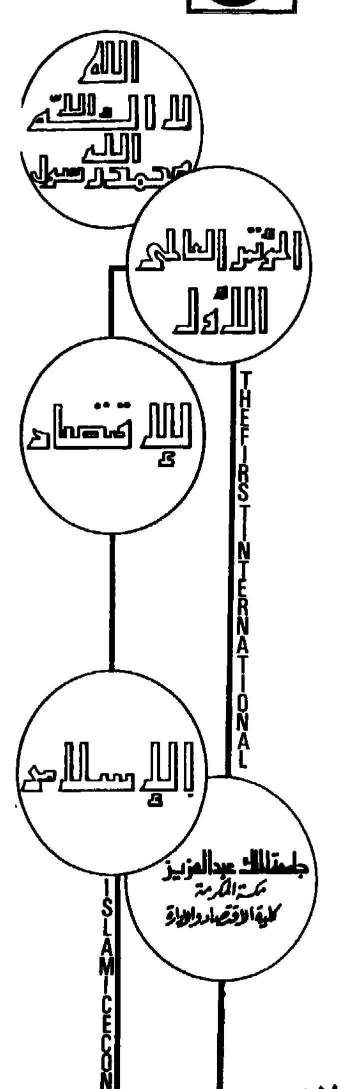




وزارة التعليم العالي
جامعة الملك عبد العزيز

المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي





الاقتصاد الإسلامي

بحوث مختارة من

المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي

المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي
الطبعة الاولى
١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م

الآراء الواردة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز
بل تعبر عن آراء كاتبيها

بسم الله الرحمن الرحيم

« وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ »

صدق الله العظيم



الاقتصاد الإسلامي

بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي
المنعقد بفندق الانتركونتننتال بمكة المكرمة
بتاريخ ٢١-٢٦ صفر ١٣٩٦هـ الموافق ٢١-٢٦ شباط ١٩٧٦



كلمة الدكتور عبدالله عمر نصيف
مدير جامعة الملك عبد العزيز

الفكر الصحيح لا يخشى الضوء بل إنه يسعى اليه سعياً حثيثاً، والفكر الصحيح لا ينزوي في ردهات الظلام ويلتف بين ثنايا الانعزال والقوقعة. والواثقون من أنفسهم هم الذين يواجهون الحياة في وضوح واطمئنان. وإذا كان هذا الأمر يتعلق بالفكر فإن الجامعات هي التي تهتم بصناعة الفكر والترويج له وتدريب العقول والأفهام على التمحيص للقضايا النظرية والعملية. وكان دور الجامعات في الماضي ينصب على تلقين الطلاب العلوم وتخريجهم الى الحياة. ولا زال هذا الدور هو الأهم في حياة أية جامعة. ولكن اقتصار الجامعة على هذه الناحية وحدها يعطل على الجامعة نفسها فرصة تحسين العملية التعليمية، ويحرمها من نفاذ تيارات بناءة من الأفكار الجديدة. ومن هنا كان حرص الجامعات المرموقة في زماننا هذا على الاهتمام بأمرين:

أولهما: عقد المؤتمرات العلمية المتخصصة في رحاب الجامعة.
ثانيهما: انشاء مراكز الأبحاث العلمية المتخصصة أيضاً في رحاب الجامعة.

والفائدة المرجوة التي تجنيها الجامعات من انعقاد المؤتمرات المتخصصة فيها فائدة لاتقدر بثمن، اذ بواسطتها تتمكن الجامعة من ان تتعرف على عصارة العقول المتخصصة من جامعات او اقطار اخرى في ايام قلائل، وهذا التنوع في البحث وما يتطلبه من حوار ونقاش هو الذي يطور العلم ويزيد من كفاءة الاساتذة والباحثين، مما يحفزهم على اغتراف لاينقطع من المعرفة التي يوطئونها لطلابهم، ومما يشحذ هممهم لسبر اغوار مجالات جديدة في البحث كانت غائبة عن اذهانهم. إن المؤتمرات العلمية الجادة هي عملية إعادة الدراسة الجامعية العليا بالنسبة للمشاركين فيها والفارق يتمثل في اختصار الزمن الذي تتطلبه الدراسة من سنوات عديدة الى أيام معدودات.

أما بالنسبة لإنشاء مراكز الأبحاث العلمية المتخصصة في الجامعة فهي عملية مقصود بها تعهد ثمار المؤتمرات العلمية، ودليل على العزم العلمي الجاد للبحث عن الحقيقة والاستزادة من معطيات ما يهيوءه الله للباحث العالم من كشوفات جديدة او نظريات اكثر نضوجاً ورسوخاً.

والجامعة الحقة هي من جمعت بين التدريس وبين البحث العلمي، فلا تدريس جامعي صحيح ما لم يلامس الاستاذ الجامعي موضوعه ليس فقط من خلال الأدوات

التحليلية التي تعلمها في دراساته الجامعية ، بل ايضاً من خلال معاناته في مختبره العملي او العلمي ، وما لم يصب عرقه ويكد ذهنه ليحاول معرفة ، لماذا كان هذا؟ وهل كان هذا صواباً ام لابد من تعديل هذا؟

والبحث العلمي الصحيح هو مادة التدريس الجامعي ولب رسالة الجامعة والتناقض بين التدريس الجامعي والبحث العلمي لايقوم إلا عندما تضطرب موازين التدريس وموازين البحث العلمي. وإنك لترى اليوم في أعرق الجامعات العالمية مراكز ابحاث طبية ، وزراعية ، وغذائية ، وكيماوية . وفي مجالات العلوم الانسانية والاجتماعية هناك مراكز تسمى بمراكز دراسات الشرق الاوسط ومراكز الدراسات الاسلامية ، ومراكز دراسات امريكا اللاتينية ، ومراكز الدراسات السوفيتية ، ومراكز الدراسات الصينية ، ومراكز الدراسات الافريقية . . . وغيرها . وهذه المراكز تخدم ولا شك أهدافاً علمية وأهدافاً أخرى تنسجم مع طبيعة الدولة وسياستها الخارجية .

وانه من فضل الله وتوفيقه ان تحظى جامعة الملك عبد العزيز بانعقاد المؤتمر العالمي الاول للاقتصاد الاسلامي في رحابها وفي ظلال البيت العتيق ، وان تكون ثمرة هذا المؤتمر ابحاثاً علمية مستحدثة ستحيي بعون الله من جديد موضوعات الاقتصاد الاسلامي وستلفت انتباه العالم طرّه الى دخائره المكنونة ، ليؤوب اليها الشاردون من المتخصصين في الاقتصاد من ابناء أمتنا الذين لم يقدر لهم بعد ان يتعرضوا الى الاسلام كنظام متكامل للحياة .

ومن توفيقه تعالى ان يعكف المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي بجامعة الملك عبد العزيز على طباعة هذه الابحاث ونشرها لتعم بها الفائدة ولتطرح القضية بكاملها على الجامعات ومعاهد الابحاث في العالم عامة وفي العالم الاسلامي خاصة . هذا المركز الذي كان انشاؤه ثمرة لإحدى توصيات المؤتمر . والمركز اذ يقذف بنفسه في خضم التحدي العلمي المنشور ، مطلوب منه ان يثبت جدارته وان يتعهد الباحثين المسلمين الجادين ، وان يستقطب قدراتهم ويصهرها في بوتقة الاخلاص المتعمق في التحليل المدرك لمعنى المسئولية التي حملها الله لعباده وخص بها – من بين من خص – العلماء . واننا لنرجو من الله جلت قدرته ان يمن علينا بالتوفيق ويعين المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي على النهوض برسالته واتحاف أمتنا بفيض متواصل من منشوراته العلمية الجادة ، وأن ينفعنا بها ويسدد الخطى لمرضاته . إنه نعم المولى ونعم النصير .

كلمة الدكتور محمد عمر الزبير
رئيس المؤتمر العالمي الاول للاقتصاد الاسلامي

انعقد المؤتمر العالمي الاول للاقتصاد الاسلامي الذي نظمته جامعة الملك عبد العزيز في الفترة ٢١ - ٢٦ صفر ١٣٩٦ هـ الموافق ٢١ - ٢٦ فبراير ١٩٧٦ بمكة المكرمة . وكان هذا المؤتمر فريداً من نوعه بين المؤتمرات لسببين رئيسيين على الأقل :

اولاً : لقد شارك في هذا المؤتمر عدد كبير من اقطاب علماء الشريعة والاقتصاد ، زاد عددهم على مائتي استاذ وعالم وفدوا من قارات الارض ومن كل ارجاء العالم الاسلامي ، كانت سمتهم البارزة مقدرتهم الفائقة على التحليل الأصيل الذي يأخذ من الشريعة الاسلامية التصور لبناء النظرية الاقتصادية . وكان التقاء علماء الشريعة مع علماء الاقتصاد في جو علمي وفي حوار مفتوح جرى فيه عرض المشاكل الاقتصادية المعاصرة على علماء الشريعة للوصول الى التصور الاسلامي الصحيح للحل الاقتصادي هو احد اهداف المؤتمر الاساسية ، والتي اظهرت خطورة ثنائية التعليم وخطورة فصل علم الشريعة عن بقية العلوم الانسانية وعلوم الاجتماع والاقتصاد . ولقد ظهر بوضوح تام اهمية ان يكون عالم الاقتصاد الاسلامي ملماً باصول الشريعة قادراً على استنباط التصور الاسلامي لحل مشكلته الاقتصادية .

إن التعاون المثمر بين المفكرين في مختلف حقول المعرفة جعل هذا المؤتمر العلمي فريداً في تاريخ المؤتمرات العلمية الاسلامية وفتحاً جديداً في طريقة تناول موضوع شائك أهمل طويلاً ولم يعط الاهتمام الذي يستحقه من الدراسة والتحليل .

ثانياً : تنوع الابحاث وشمولها مع التعمق في البحث . فلقد القي في المؤتمر حوالي خمسون بحثاً عكف على اعدادها نخبة من علماء الشريعة والاقتصاد .

وإنه لمن توفيق الله ان ينجح هذا المؤتمر نجاحاً شهدت به الدوائر العلمية العالمية وامتد نجاحه في إطلالة الزمن على مستقبل العلم في البلاد الاسلامية وفي الجامعات الاسلامية ومؤسسات البحث العلمي .

ومن دلائل ذلك ان مؤسسات علمية عديدة في البلاد الإسلامية ، بل وفي بعض البلاد غير الاسلامية أخذت تلتفت إلى الاقتصاد الاسلامي وتشجع على دراسته وتوجه الأبحاث نحوه . وعمدت عدة جامعات إسلامية الى تدريسه ضمن مقرراتها

★ انعقد المؤتمر بفندق انتركونتيننتال بمكة المكرمة .

واعتبرت الأبحاث العلمية الجادة التي القيت في المؤتمر نواة الدراسة ومرجعاً هاماً للأساتذة والطلاب على السواء.

وعندما فكرت جامعة الملك عبد العزيز في تنظيم المؤتمر وصدرت موافقة جلالة الملك المعظم على انعقاد المؤتمر كانت تدرك مدى الصعاب التي يمكن ان تواجهها نظراً لندرة الأبحاث المتخصصة في حقل الاقتصاد الاسلامي، لكنها اقدمت على ذلك متكلة على الله أولاً، ثم على عزيمة علمائنا واصرارهم على المساهمة في بعث معالم هذا العلم، كي يكون الاقتصاد الاسلامي اطاراً عاماً محدداً يدرس من خلاله علم الاقتصاد في شتى فروعه على ضوء المنهج الاسلامي المتميز عن سواه. ولكي يكون الاقتصاد الاسلامي في الوقت نفسه المنهج الذي يغذي رسم السياسات الاقتصادية القادرة على حل مشاكل العالم الاسلامي الاقتصادية ويدفع بعجلة التقدم والنمو مع تحقيق العدالة الاجتماعية، بحيث تتميز السياسات الاقتصادية وتلتزم بمفاهيم الاسلام الحنيف، وتتكيف المؤسسات الاقتصادية تكيفاً اسلامياً يجعلها قادرة على مواجهة التحدي بأصالة وإبداع. وهكذا يمكن ان تتم عملية تجميع خيوط النظرية والتطبيق الاقتصادي الاسلامي بتميز ووضوح.

ولقد حظي المؤتمر في مرحلة الإعداد له وفي مرحلة انعقاده بدعم واهتمام جلالة الملك خالد المفدى وولي عهده الامين فهد بن عبد العزيز مما كان له أثره الهام بعد توفيق الله في انجاح المؤتمر.

والأمل في الله كبير بأن تغدو الأبحاث الممتازة التي يحتوي عليها هذا المجلد نواة لمزيد من الدراسات التفصيلية في الاقتصاد الاسلامي.

والله من وراء القصد وهو يهدي الى سواء السبيل.

كلمة الدكتور غازي مدني
مدير المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي

ما من أحد يشك في أهمية المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الاسلامي وجدية الأبحاث التي القيت فيه ، ولكن الاختبار الحقيقي هو في كيفية مواصلة السير في الطريق الذي رسمه المؤتمر بحيث تتجسد الأماني والطموحات في برامج ومنجزات علمية . ذلك لإن المؤتمر قد نقل المشاركين فيه الى رؤيا جديدة ، وأثار في عقولهم تساؤلات حائرة وهز في ضمائرهم اشجانا مكبوتة . فإلى متى يظل الاقتصاديون المسلمون يتطفلون على موائد الفكر والنظريات والسياسات الاقتصادية التي نبتت في بيئات غريبة ، ونقلناها دونما مراجعة الى جامعاتنا ومؤسساتنا وواضعي السياسة الاقتصادية عندنا ، وكانت النتيجة على غير ما نتمنى!!.

ألم يئن الوقت لنبني الفكر والنظرية والسياسة الاقتصادية بإعمال مفاهيم حضارتنا الاسلامية واستغلال ملكاتنا الذاتية وإبراز أصالتنا؟

حول هذه التساؤلات نسجت توصية المؤتمر العالمي الاول بانشاء المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي ، ليكون مركزاً على مستوى الطموح والتحدي والأصالة العلمية . وبفضل من الله تم انشاء المركز وبدأ في النهوض ببعض مهامه ، واخذ المركز في تلمس طريقه . وخلال العامين الماضيين قام المركز بعدة نشاطات يمكن اجمال اهمها في ما يلي .

اولاً : قام المركز بطبع كتيب عن اقتصاديات النقود والمالية ، يضم موضوعات رئيسية للأبحاث وتفصيلات عن الموضوعات الفرعية . وقد وزع الكتيب على عدد من المؤسسات والجامعات والباحثين ، ليكون الكتيب مرشداً بالنسبة للأبحاث في مجال النقود لطلاب الماجستير والدكتوراه وللباحثين عموماً .

ثانياً :عقد المركز ـ تمشياً مع احدى توصيات المؤتمر ـ ندوة متخصصة عن النقود والمالية القي فيها اكثر من خمسة عشر بحثاً ، وشارك فيها حوالي خمسون باحثاً . ويعمل المركز على نشر ابحاث مختارة من الندوة .

ثالثاً : قام المركز بوضع مخطط تفصيلي لموضوعات الأبحاث في الاقتصاد الاسلامي ، تم طبعه باللغتين العربية والانجليزية .ووزع على اكثر من مائتين من الباحثين ، وقد تلقى المركز اكثر من سبعين مشروع بحث ، قامت اللجنة العلمية

للمركز بدراستها جميعا ، واقرت حوالي اربعين مشروع بحث ، وارسلت بملاحظاتها الى الاخوة الباحثين للمباشرة في ابحاثهم.

رابعاً: قام المركز بطبع كتاب عن مراجع الاقتصاد الاسلامي باللغة الانجليزية بالتعاون مع المؤسسة الاسلامية بلستر، وقد انتهى المركز من ترجمته الى اللغة العربية تمهيداً لنشره.

خامساً: قام المركز بطباعة ونشر ابحاث المؤتمر العالمي الاول في مجلدين احدهما بالعربية والآخر بالانجليزية، ويتخذ المركز الخطوات الآن لتوزيعهما على العلماء الباحثين والجامعات ومؤسسات البحوث.

والمركز اذ يحاول جهده ان يكون عند حسن الظن به، ليعتز بثقة الاخوة الباحثين وتجاوبهم مع مشاريع ابحاثه، واذ يقدم المجلد العربي لأبحاث المؤتمر الاول، ليدعو الله ان يكون هذا العمل نافعاً للباحثين والدارسين، وبداية طيبة لمزيد من الدراسات الجادة في ميدان هام، تعتبر امتنا الاسلامية بحق في أمسّ الحاجة الى مزيد من عطائه.

والله ولي التوفيق

مقدمة الدكتور محمد احمد صقر
رئيس التحرير

قبل اكثر من عشرين عاما وفي احدى الجامعات العربية، أخذ استاذ مادة الفكر الاقتصادي وهو (مسلم) يحاضر في طلبة السنة الرابعة لقسم الاقتصاد، عن تطور الافكار الاقتصادية منذ القدم، في عهود الرومان ثم اليهودية، والمسيحية. وبيّن لهم دور الكنيسة وخصوصاً دور الأب توماس اكويني الشهير في العصور الوسطى، وافكاره حول السعر العادل ومحاربته للربا. وما ان انتهى الاستاذ من عرضه لما اسماه المفاهيم الاقتصادية في المسيحية، حتى اعلن لطلابه، والآن ننتقل الى دراسة أفكار المدرسة الغربية التقليدية Classical Economics. وهنا وجه أحد الطلبة سؤالاً؟ ولكنك يا استاذ لم تتعرض إلى الافكار الاقتصادية في الاسلام؟ رد الاستاذ بحدة وعلى التو: «لا لا هذا الموضوع غير مهم». قال الطالب: «عجباً يا استاذ، كيف يكون موضوع الفكر الاقتصادي في الاسلام غير مهم بينما دراسة الفكر الاقتصادي في الحضارات القديمة التي عفى عليها الزمن مهم؟، ثم كيف يقبل منا ان ننقب في المسيحية لنعثر على ايآت بعيدة قد يكون لها صلة ولكن بعيدة، عن الاقتصاد، إذ المعروف عن المسيحية انها اغفلت الجانب المادي للانسان، ولم تتعرض لرسم ملامح نظام حياته الاقتصادي والاجتماعي. ليس في المسيحية مجتمع ولا دولة ولا اقتصاد، بينما الاسلام نظم شئون الحياة وانتشرت دعوته في ارجاء الدنيا واقام نظاماً عالمياً في دولة واحدة لها سمتها الحضاري المتميز ولها نسقها الحياتي الخاص بما في ذلك تنظيمها الاقتصادي المتفرد، كيف يجوز ونحن في رحاب الجامعة ان نهمل كل هذا ونروح نفتش في غير الاسلام عن ظنون إقتصادية .لايعني هذا، اننا لانريد ان نتعرف على ما في الديانات والمدنيات الأخرى من افكار إقتصادية، ولكن من غير المقبول ان نعرف كل شيء عن غيرنا ولا نعرف شيئاً عن انفسنا».

صمت الاستاذ المحاضر ثم لمعت عيناه ونظر الى تلميذه والبشر يلو وجهه ثم قال «اصارحكم بأنني لا اعرف شيئاً عن الفكر الاقتصادي في الإسلام، وانني متفق معك تماما باننا نترجم افكار غيرنا ولا نقدم شيئاً من عندنا، ان ما كنت احاضركم عنه موجود في كتاب بروفسور Alexandre Gray، تاريخ المفاهيم الاقتصادية

وهو كاتب غربي، وكتب عن تطور الفكر بما في ذلك تطوره في المسيحية ولم يتعرض للاسلام». History of Economic Doctorines

هذه هي الحقيقة اعترف بها امامكم». فرد الطالب، «نشكرك يا استاذ فإذا أذنت فاننا سنرتب الامر مع استاذ في كلية جامعية أخرى ليستعرض الفكر الاقتصادي في الإسلام وعند المفكرين المسلمين».وكانت محاضرة علمية قيمة، طرب لها الطلبة، واشاد بها الاستاذ وادخلها ضمن امتحانات نهاية العام.

وقصة الاستاذ ذاك ليست فريدة من نوعها، اذ هي قصة الغالبيةمن اساتذتنا وجامعاتنا. فالمعضلة ليست مقصورة على علم الاقتصاد وحده بل هي معضلة معظم العلوم خصوصاً العلوم الاجتماعية والإنسانية منها. فتلك العلوم تلقن لنا كما جاءت بجذافيرها، حتى الأمثلة التي يستخدمها المدرس مستقاة كلية من بيئتها الخارجية، ولاتمت الى واقعنا بصلة. ومن الناحية العملية، فان المرء يشك كثيراً في مدى نفع تلك العلوم لمواجهة المشكلات التي تتعرض لها الامة في شئون حياتها، فالمفاهيم التي تقوم عليها تلك العلوم والقيم التي تتبناها غالبا ما لاتتواءم مع قيمنا ومفاهيمنا. ومن ثم فان ادخال تلك العلوم في جامعاتنا بالشكل القائم يمزق ولاشك البنية العقلية والنفسية للدارس والمدرس على حد سواء، فيتخرج جيل ممزق يتعلم علوماً لاتصلح للتطبيق في بيئاتنا. وهذه هي الجدلية المستعصية التي تغلف ذهنية مؤسساتنا التعليمية بل مؤسساتنا الفاعلة في الميدان الاقتصادي، وما لم تبذل محاولات جادة ومتكاملة لإعادة بناء نظام تعليمي واجتماعي واقتصادي جديد، تشتق ادواته التحليلية من صلب المفاهيمالاسلامية، فان الصراع قائم لا محالة بين الإطار العام، وبين ما يعتمل في نفوس الأفراد ويفكرون فيه.

إن اعادة صياغة علم الاقتصاد، وسائر العلوم الاجتماعية والانسانية، ليست أمراً لازماً لمصلحة الأمة الاسلامية، بل انه لازم وبنفس القدر لارجاع تلك العلوم للطريق السوي، لتخدم حقاً الاغراض النافعة للإنسان، وتلك العلوم بما فيها علم الاقتصاد، على الرغم من الترقي الذي احرز في أدواتها التحليلية، إلا انها اليوم اصبحت عبئاً يتيه بالانسان ويثقل كاهله، وأفلست في ان تكون عونا له يعين في حل مشاكله ويوفر له الطأنينة والازدهار.

وجاء عقد المؤتمر العالمي الاول للاقتصاد الاسلامي تعبيراً تعبياً صادقاً عن حالة عدم الرضى عن علم الاقتصاد الراهن، وتعبيراً ايضاً عن استنفار الطاقات العلمية لأساتذة الشريعة والاقتصاد في الجامعات الاسلامية بصورة تتجاوب مع حالة عدم الرضا تلك، بحيث يعاد النظر في نمط التعامل مع هذا العلم ليصبح بالامكان استبداله بعلم الاقتصاد الاسلامي.

ومن هنا كان التخطيط لتكون قاعدة البحوث التي تناولها المؤتمر الأول قاعدة عريضة شملت موضوعات رئيسية تسع هي:

- مفهوم ومنهج الاقتصاد الاسلامي.
- حصر المراجع المعاصرة في الاقتصاد الاسلامي.
- سلوك المستهلك والمنشأة في الاقتصاد الاسلامي.
- دور الدولة الاسلامية في الاقتصاد المعاصر.
- التنمية الاقتصادية في الاطار الاسلامي.
- الزكاة والسياسة المالية.
- بنوك بلا فوائد.
- التأمين في اطار الشريعة الاسلامية.
- التعاون الاقتصادي بين الدول الاسلامية.

وقد زود الباحثون الذين وقع عليهم الاختيار بتفصيلات كافية عن الموضوعات التي اسندت اليهم للاسترشاد بها. وقد اخضعت البحوث التي وردت الى عملية تقويم علمي على مرحلتين وذلك للاطمئنان على الجودة: الاولى داخلية قامت بها لجنة مشكلة من ثلاثة اقتصاديين من قسم الاقتصاد بكلية الاقتصاد والادارة، والثانية خارجية قامت بها لجنة مشكلة من اربعة اقتصاديين مرموقين من خارج الجامعة.

وقد بلغ عدد البحوث التي القيت في المؤتمر قرابة الخمسين بحثاً كتب نصفها - على وجه التقريب - بالعربية، والنصف الآخر بالانجليزية.

ولقد كانت الغاية من تنويع البحوث طرح ابعاد المشكلة في المجالات المختلفة لعلم الاقتصاد اولاً، ثم ثانياً توفير مادة علمية تصلح كأساس يمكن الاعتماد عليه لتدريس بعض مواد في الاقتصاد الاسلامي.

وما من شك في ان هذه البحوث على تنوعها تعتبر بحق ثروة علمية هائلة، بحيث يمكن القول بان الاهتمام بموضوعات الاقتصاد الإسلامي تدريساً وبحثاً، قد اتخذ مساراً جديداً متميزاً بعد المؤتمر، اذ تقرر تدريس الاقتصاد الاسلامي في جامعات اسلامية عديدة في باكستان وتركيا وعدد آخر من الجامعات العربية. واصبحت جامعات تشجع طلاب الدراسات العليا في مرحلتي الماجستير والدكتوراه على تحضير اطروحاتهم في احدى موضوعات الاقتصاد الاسلامي. واصبحت بعض مراكز البحوث - على ندرتها في العالم الاسلامي - تنشيء وحدات بحث تنكب على التأصيل في الاقتصاد الاسلامي.

وعندما تقرر طبع بحوث المؤتمر شكلت لجنة للاشراف على اختيار البحوث وقد اختارت اللجنة ستا وعشرين بحثا اكثر من نصفها بالعربية والباقي بالانجليزية.

وفي معظم الاحوال طبقت اللجنةالمعايير الصحيحة للانتقاء ولم تشذ عن هذه المعايير الا في حالات خاصة قليلة. وقد طلبت اللجنة الى الباحثين اعادة النظر في بحوثهم على ضوء المناقشات التي تمت في المؤتمر، فاستجاب لهذه الرغبة الغالبية، ولم يفلح تذكيرنا المتكرر في حفز الآخرين على الاستجابة، فنشرت بحوثهم كما القيت في المؤتمر بعد اعادة الصياغة اللغوية في بعض المواطن الضرورية. وقد اضطرت اللجنة الى الانتقاء وعدم نشر جميع البحوث لاعتبارات ادارية ومالية وزمنية. مع الحرص - ما امكن - على نشر بحث واحد على الاقل في كل موضوع من موضوعات المؤتمر التسع.

وتأمل اللجنة - اذا ما تيسرت للمركز الموارد البشرية والمالية الملائمة - من المركز ان ييسر طباعة باقي البحوث ولو على شكل استنساخ لتعميم الفائدة منها.

بحوث المجلد الصادر بالعربية:

وبالنسبة لمجلدنا الصادر بالعربية هذا، فان بحوثه قد وزعت على سبع مجموعات، وفي ما يلي عرض مركز للنقاط التي تناولتها البحوث في كل مجموعة:

المجموعة الاولى: منهج ومفهوم الاقتصاد الإسلامي

وقد ورد في هذه المجموعة بحوث ثلاثة: اولها بحث للدكتور محمد صقر عن المفاهيم والمرتكزات، والذي يدور في مجمله حول الاطار العام للبحث في الاقتصاد الاسلامي، ويتناول البحث من جملة ما يتناول موقف الاسلام من البشاط الاقتصادي، والدور الحركي للعقيدة في استغلال الطاقات الانسانية. ويتعرض البحث للكشف عن دور القيم في التحليل الاقتصادي في كتابات مشاهير الاقتصاديين، ويبين انه ما من نظرية اقتصادية إلا ولها لمسات عقائدية او قيمية وان التحليل الاقتصادي في الاسلام يستند اساسا على المفاهيم المشتقة من الكتاب والسنة، وهي مفاهيم اكثر موضوعية من غيرها لاعتمادها في الاساس على معايير ثابت صحتها بالوحي واخرى تخضع للاجتهاد البشري. ويتضمن البحث مقارنة بين النظم من زاوية الملكية. وفي النهاية يتناول بالتحليل دور الدولة الاقتصادي في الاسلام.

والبحث الثاني هو للدكتور محمد شوقي الفنجري ويدور بحثه حول المذهب الاقتصادي في الاسلام ومحاولة الكشف عنه بلغة اليوم ومشاكل العصر، وبيان اهم

المبادىء والأصول الاقتصادية التي جاء بها الاسلام، وأهم خصائص السياسة الاقتصادية الاسلامية. وفي رأي الدكتور الفنجري فانه لايوجد في الاسلام الا مذهب اقتصادي واحد، بينما هناك اجتهادات أو تطبيقات أو أنظمة اقتصادية مختلفة تتبدل حسب الازمنة والامكنة. ويحتوي البحث على قائمة قيمة بأهم المراجع القديمة وبعض المراجع الحديثة التي تعين الباحث والدارس للاقتصاد الإسلامي.

والبحث الثالث للاستاذ مناع قطان، وفيه يرى ان مفهوم الاقتصاد الاسلامي يرتكز على دعائم اساسية بيّنها حسب رأيه في الملكية والاستخلاف، وهو يرى ان الاسلام يتميز عن غيره براعاته اعتبارات الفطرة في اباحة التملك الفردي مع مراعاة الواجب الاجتماعي. والحرية الاقتصادية في الاسلام منضبطة بنطاق الحلال والحرام والقيم الاخلاقية، بحيث ينفسح المجال للأفراد للإبداع ولكن في اطار السياسة العامة الاسلامية وهو تحقيق التوازن والتكافل في المجتمع. وفي هذا يختلف الاسلام جذرياً عن الرأسمالية والاشتراكية.

المجموعة الثانية: المصلحة الاجتماعية والثمن العدل

وتحتوي هذه المجموعة على بحثين: احدهما: الثمن العدل للدكتور حسن بلخي، ويطرح فيه بعض القضايا الهامة حول الندرة والوفرة وتقسيمات عناصر الانتاج وفكرة الثمن العدل، وإن كانت الاجابات على هذه القضايا ما زالت في حاجة الى تمحيص شاق، الا ان طرحها قد يفيد من حيث توجيه العناية اللائقة بها.

والبحث الثاني في هذه المجموعة للدكتور محمد انس الزرقاء، ويبين فيه ان دالة المصلحة الاجتماعية (ذات الاهمية البالغة في التحليل الاقتصادي الحديث وفي نظرية السياسة الاقتصادية) قد صاغها بالنسبة للنظام الاسلامي الإمامان الغزالي والشاطبي قبل حوالي ثمانية قرون مما يعتبر سبقا فكريا بارزا في ميدان العلوم الاجتماعية.

ثم يستند د. الزرقا الى مفاهيم تلك الدالة والى نصوص اسلامية عديدة ليحلل بعمق جانبا فريداً في دالة المنفعة للمستهلك المسلم هو جانب العلاقة بين الاستهلاك في الدنيا وثواب الآخرة.

المجموعة الثالثة: دور الدولة في النشاط الاقتصادي

وتقتصر هذه المجموعة على بحث الاستاذ محمد المبارك الذي يعالج موضوع تدخل الدولة في الاسلام، وفيه يبين التطور الذي مرت به الدولة من حيث سلطاتها الاقتصادية وكيف ان التدخل في الرأسمالية جاء وليد الصراع بين الفئات والهيئات

الاجتماعية ، وان الهيمنة الاقتصادية للشيوعية جاءت كرد فعل للظلم الاجتماعي . بينما التدخل في الاسلام يتصف بالمرونة والحركية والعدالة ولايخل بالنشاط الفردي ولايضيع حقوق الجماعة ، فهو إذن ضمني في الاسلام وليس وليد صراع طبقي او ضغط اجتماعي . ويرى الاستاذ المبارك ان العالم الاسلامي المعاصر وهو عالم نام ليس له الا التوجه الى تلك المبادىء الثابتة للتدخل في نصوص الاسلام التشريعية وتاريخه الأول ، والتي لاتزال صالحة للتكيف والتطبيق لما لها من مرونة وعمومية تجعلها الوحيدة القادرة على معالجة مشكلات العدالة .

المجموعة الرابعة : الزكاة والضرائب

تضم هذه المجموعة بحوثاً ثلاثة ، اولها بحث الدكتور يوسف القرضاوي وفيه يكشف عن دور الزكاة في معالجة المشكلات الاقتصادية ومن ابرزها الفقر . والناس جميع الناس من مسلمين وغير مسلمين - الذين يعيشون في كنف الدولة الاسلامية- يعيشون في طمأنينة شاملة ، والزكاة من أهم مقومات الطمأنينة ، فهي تسد انواع الحاجات الناشئة عن العجز الفردي ، او الخلل الاجتماعي او الظروف الطارئة كأن يصاب انسان في ماله او تجارته او يقع في دين . والزكاة التي تتولى الدولة جمعها وانفاقها في مضارفها لها اهداف اخرى اذ انها تعين على تقليص الفجوة في توزيع الدخل . ولذا فهي تعتبر في المجتمع الاسلامي من أهم عوامل الحركية الاقتصادية اذ هي تدفع الى مزيد من النمو في الوقت الذي تعمل فيه على تحقيق مزيد من العدالة الاجتماعية .

وفي بحث فكرة العدالة الضريبية في الزكاة ، يحاول الدكتور عاطف السيد ان يفسر ظاهرة التهرب في النظام الضريبي الوضعي ، بينما لا توجد هذه المشكلة بالنسبة للزكاة ، ويبيّن أن ما توصلت اليه النظرية الحديثة للضريبة من شروط لكي تكون الضريبة عادلة وناجحة ومقبولة ، هو جانب يسير فيما يتوافر للزكاة من مزايا ، مما يجعلها اكثر احكاما واقدر على تحقيق الوفرة والعدالة ، فالزكاة حق من حقوق الله ، تطور أداؤها من صدقة الى ان اصبحت تكليفاً اجبارياً بنص القرآن الكريم ، ودافعها مقتنع بصحتهها ، فهي تجبى للصالح العام وليس للمنافع الخاصةوعبوءها لبس مرهقاً ، وبرئت من عيوب الازدواج والراجعية ويستصرخ الدكتور السيد في نهاية بحثه المسلمين ان يجعلوا الزكاة اساس بنيانهم المالي .

وللفكر المالي والمحاسبي دور هام في تطبيق الزكاة وهو محور بحث الدكتور محمد سعيد عبد السلام ، اذ يرى ان من واجب المختصين في علوم التنظيم المالي والمحاسبي

ان يقدموا لأهل الاجتهاد الشرعيين افكارهم وخبراتهم ، وذلك لجعل تطبيق أحكام الزكاة تتم في امثل صورة. وللتدليل على اهمية مثل هذا التزاوج بين الفقه والفن المالي والحاسبي ، تحليل الألوان المستحدثة في صور المال ، وضرورة استنباط حكم الشريعة في مدى خضوعها للزكاة من عدمه وكيفية تطبيق ذلك. اذ برزت اليوم نشاطات اقتصادية عديدة لم تكن معروفة في السابق تفرض نفسها على المشرع ليرى كيف يمكن ان تزكى بصورة تتحقق بها حكمة الله في فرض الزكاة.

المجموعة الخامسة: البنوك غير الربوية

وفيها بحث للدكتور احمد النجار عن البنوك الربوية كبديل للنظام المصرفي الربوي ، وكيف يمكن لتلك المصارف ان تقوم بالعمليات المصرفية بحيث تتمشى مع الشريعة الاسلامية. وقذ خصص القسم الاول من البحث لطرح افكار عامة عن المشكلات النظرية والعملية التي تواجه اشتقاق نظرية اقتصادية اسلامية.

المجموعة السادسة: التأمين في إطار الشريعة الاسلامية

وتتضمن المجموعة السادسة ثلاثة بحوث تتناول موضوعا شائكا دار حوله جدل طويل لم ينقطع بعد ، وهو التأمين ، اذ يرى الاستاذ مصطفى الزرقاء في بحثه عن نظام التأمين وموقفه في النشاط الاقتصادي ان شركات التأمين الاسترباحي تغالي في الارباح وتستثمر اموالها بالربا ، ولكن هذا – ان وقع – لايجعل نظام التأمين ذاته مخالفاً للشريعة ومحرما. فالصحيح – حسب رأيه – وجوب النظر الى كل عقد على حدة. وعليه فانه يرى ان جميع انواع التأمين التعاوني البدائي او التعاوني التبادلي او الاسترباحي ، او كان التأمين على الاشياء ، او من المسئولية او تأمين لما بعد الموت – المسمى بالحياة– مقبولة شرعاً لانها تحقق التعاون وتعين في درء الاخطار. وفي هذا البحث رد على شبهات القمار والرهان والربا والجهالة والغرر.

اما الدكتور حسين حامد حسان فيدير بحثه للرد على القائلين بحل التأمين الاسترباحي. اذ يرى ان المجيزين للتأمين قد تركوا الحكم على واقع العقود المعاصرة وشغلوا انفسهم بعقود وهمية بنوا عليها احكاماً مخالفة للتريعة.

ويسوق الباحث عدة تخريجات شرعية لاثبات حرمة التأمين الاسترباحي ، اهمها ان عقود التأمين هي معاوضات مالية يداخلها الكثير من الغرر وليست هي من قبيل التبرع. ويخلص الى ان التأمين التبادلي الذي تقوم به الجمعيات التعاونية هو الذي يحقق المقصود مس التأمين وهو توقي المخاطر وتحفبق التضامن والتعاون.

ويبين الدكتور جلال الصياد في بحثه اوجه التشابه بين القمار والرهان والتأمين ، ويفسر رأيه مستخدماً قانون الاعداد الكبيرة ونظرية الاحتمالات ، ويبين كيفية حسابات قسط التأمين ، لينتهي الى القول بأنه لابد من وضع نظام بديل للتأمين الشائع حالياً والذي تدور حوله الشبهات ، ويقترح ان يشترك في صياغة النظام البديل علماء شرعيون واقتصاديون واحصائيون .

المجموعة السابعة : التعاون الاقتصادي :

وفيها بحث واحد للسيد حسن عباس زكي عن التعاون الاقتصادي بين الدول الاسلامية ، وفيه يقدم عرضاً سريعاً لبعض المشاكل التي تواجهها الدول الاسلامية في مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والتي يرد اسبابها الى العزلة ، والتقوقع في اطار اقليمي ضيق ، ويبين ان التكامل الاقتصادي هو السبيل الى استغلال افضل للموارد المالية والبشرية والطبيعية والاسراع في عملية التصنيع والتطوير الزراعي ، مما سيساعد على تخليص اقتصاديات الدول الاسلامية من نير التبعية لاقتصاديات الدول الصناعية . وينصح بضرورة اهتبال فرصة وجود الثروة البترولية قبل فوات الاوان .

بحوث المجلد الصادر باللغة الانجليزية :

اما المجلد الصادر باللغة الانجليزية فيتولى تحريره الاستاذ خورشيد احمد مدير المؤسسة الاسلامية في بريطانيا ، ويتضمن اثني عشر بحثاً هي :

١ - الدكتور محمد انس الزرقا	الاقتصاد الإسلامي وافكار عن المنهج
٢ - الدكتور منذر قحف	سلوك المستهلك
٣ - الدكتور محمد عمر شابرا	دولة الرفاهية في الاقتصاد الإسلامي
٤ - الدكتور فضل الرحمن فريدي	الزكاة والسياسة المالية
٥ - الدكتور محمد عزير	بعض الملاحظات النظرية والعملية حول البنوك غير الربوية
٦ - الدكتور اعجاز شفيع جيلاني	الاطار السياسي للاقتصاد الإسلامي
٧ - الاستاذ خورشيد احمد	الاسلام والتنمية الاقتصادية
٨ - الدكتور معبد الجارحي	الكفاءة النسبية لاقتصاد نقدي يخلو من الربا

٩ - الاستاذ محمود ابو السعود	البنوك غير الربوية
١٠- الدكتور ضياء الدين احمد	التعاون الاقتصادي بين الدول الاسلامية
١١- الدكتور نجاة الله صديقي	حصر المراجع المعاصرة في الاقتصاد الإسلامي
١٢- الدكتور صباح الدين زعيم	حصر المراجع المعاصرة في الاقتصاد الإسلامي.

وبنشر هذين المجلدين سيجد القارىء الملم بالعربية وبالانجليزية تكاملاً في البحوث، اذ جاءت منسجمة مع كامل الموضوعات التسع الرئيسية التي تناولها المؤتمر الاول.

وتجدر الإشارة، على ان بعض الموضوعات التي لم تغط في احد المجلدين قد غطيت في المجلد الآخر، وعلى سبيل المثال فان موضوع التنمية الاقتصادية في الاسلام لم ينشر مستقلاً في المجلد العربي، لكنه منشور في المجلد الانجليزي، بينما موضوع التأمين لم ينشر في المجلد الانجليزي لكنه منشور في المجلد العربي.

ولابد من كلمة وفاء للاخوة الذين كان لعونهم فضل كبير بعد توفيق الله في اخراج هذا المجلد، الدكتور عمر عبدالله نصيف والدكتور محمد عمر الزبير، والدكتور غازي مدني، والدكتور حسن ابو ركبة، والدكتور عبد الحميد ابو سليمان، والاخوة اعضاء اللجنة المشرفة، والاستاذ خورشيد احمد والدكتور محمد عمر شابرا والدكتور محمد سلطان ابو علي، ومن اسرة المركز الدكتور محمد نجاة الله صديقي والدكتور محمد انس الزرقا، والدكتور امين شلتوني والسيد يونس شوردي، والشكر للمعاونة في اعداد قوائم المشتركين، السيد حسن ششتي والسيد حسن ثابت، والسيد خورشيد عالم والسيد محمود والي، والسيد محمد الحليسي والسيد محمود الانصاري، ونضال صقر، والشكر لزوجتي زليخة ابو ريشة التي قامت بالمراجعة اللغوية لجميع البحوث العربية التي قدمت للمؤتمر الاول، وكذلك مراجعة البحوث الواردة في هذا المجلد.

والأمانة تقتضي توجيه أحر الشكر الى العشرات-والذين لايتسع هذا الحيز الضيق لنشر اسمائهم جميعاً - من اولئك العاملين في جامعة الملك عبد العزيز الذين واصلوا نهار العمل بليله حتى يخرج المؤتمر بالمستوى اللائق الذي ارادته الجامعة، وحرصت عليه قلوب المؤمنين المحبين للاقتصاد الإسلامي. هؤلاء الذين عملوا عامين

كاملين في التحضير للمؤتمر لهم اجزل الشكر مقروناً بالرجاء من العلي القدير ان يحتسب لهم عملهم هذا في موازينهم يوم العرض عليه.

والمركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي اذ يقدم هذا المجلد العربي-وزميله باللغة الانجليزية-ليرجو من الله ان تكون البحوث الواردة ذات نفع لجميع المهتمين بقضايا الاقتصاد الاسلامي، وان يكون نشرها حافزاً يبعث في النفوس المتلهفة لصياغة نظام اقتصادي عالمي جديد يحقق الرخاء والعدالة للبشر، مزيداً من العزم لتعميق الدراسات والبحوث الجادة.

كما يأمل المركز من الاخوة اساتذة الجامعات والعلماء والباحثين والمفكرين أن يتكرموا بتزويد المركز بما يتراءى لهم من انتقادات او تعليقات او تصويبات للبحوث المنشورة، اذ سنحاول ان نضيفها على شكل ملحق لكل بحث، وذلك عند صدور الطبعة الثانية بمشيئة الله تعالى. كما نرجو من الاخوة الذين لم ترد اسمائهم في الملحق رقم (٢) المنشور في نهاية هذا المجلد، والذين اشتركوا فعلاً في المؤتمر ان يلتمسوا لنا عذر السهو والتقصير، ويزودونا بأسمائهم لنضمها الى قائمة المشتركين في الطبعة الثانية، اذ اننا اجتهدنا ما وسعنا الجهد ان نحصر اسماء المشتركين من ملفات المؤتمر، ونحسب اننا قصرنا في عملنا.

ونسأل الله لنا ولهم التوفيق والسداد فهو نعم المعين.

المجموعة الأولى

منهج الاقتصاد الإسلامي

* الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات .
* المذهب الاقتصادي في الإسلام .
* مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي .



الاقتصاد الإسلامي

مفاهيم ومرتكزات

الدكتور محمد أحمد صقر*

مقدمـــة :

أية عملية بناء فكري أو اجتماعي تستلزم القيام بعملية مسبقة تستهدف هدم كل ما يتعارض مع عملية البناء الجديدة . ولا ضير في ذلك — على الأقل من الناحية المنهجية — ما دام الباحث الاجتماعي وفيّا للمنطلقات المذهبية التي تشكل إطار تفكيره أو تكوّن أدوات تحليله ، شريطة أن يعلن عن موقفه منذ البداية بدون أدنى لبس أو غموض .

وفي هذا البحث محاولة لنقد جوانب من النظرية الأقتصادية المعاصرة ، ثم طرح أفكار أولية قد تصلح كمقدمة لوضع منهج للبحث في الاقتصاد الإسلامي .

والأمل أن تبذل محاولات جادة ومتكاملة لإعادة بناء نظامٍ إجتماعي وإقتصادي جديد ، في الوقت نفسه الذي تجري فيه عملية بناء أدوات النظام التحليلية العلمية في مجال العلوم الاجتماعية ، وفي مقدمتها علم الاقتصاد . لأن هذا البناء ليس أمْراً لازماً لتجميع خيوط الرؤيا في المجتمعات الإسلامية سواء في المجال الأكاديمي أو في مجال السياسة الإقتصادية وبناء المؤسسات ، بل إنه لازم وبنفس القدر لإرجاع العلوم الإجتماعية ، وبالذات علم الاقتصاد في المجتمعات غير الإسلامية الى مجالاتها الحقيقية ، وإعادة صياغتها من جديد لتخدم الأغراض المثلى والنافعة حقا للإنسان.(١)

* استاذ ورئيس قسم الاقتصاد والإحصاء بالجامعة الأردنية وأستاذ الإقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز.

(١) لابد من كلمة وفاء وامتنان لمجموعة كبيرة من الأصدقاء الذين كان لهم فضل كبير من خلال مناقشاتهم ، في كتابة هذا البحث . وأي قصور يتبدى فيه تقع مسئوليته عليّ وحدي ومن الصعب ذكر أسمائهم جميعاً . ◄

تعريف علم الإقتصاد :

يجدر بنا أن نضع في البداية تعريفاً لعلم الأقتصاد ، يبرز ماهيّته دون الدخول في جدل لفظي استنفذ جزءاً غير قليل من حيّز الأدب الإقتصادي . ويمكن تعريف علم الإقتصاد بأنه العلم الذي يبحث في كيفية إدارة واستغلال الموارد الإقتصادية النادرة لإنتاج أمثل ما يمكن إنتاجه من السلع والخدمات لإشباع الحاجات الإنسانية — من متطلباتها المادية — التي تتسم بالوفرة والتنوع ، في ظل إطار معيّن من القيم والتقاليد والتطلعات الحضارية للمجتمع . وهو أيضا العلم الذي يبحث في الطريقة التي يوزع بها هذا الناتج الإقتصادي بين المشتركين في العملية الإنتاجية بصورة مباشرة (وغير المشتركين بصورة مباشرة) في ظل الإطار الحضاري نفسه .(1)

اذن مهمة علم الإقتصاد تنصب على :

١ — تحقيق أنسب قدر مستطاع من الإنتاج المادي المقبول إجتماعياً وذلك عن طريق الاستغلال الأمثل للموارد .

► ولكن مالا يدرك كله لا يترك كله . فلنذكر منهم الأخوة الأساتذة : ضياء الدين أحمد ، محمد سلطان أبو علي ، محمد أنس الزرقاء ، أحمد صديق عثمان ، خورشيد أحمد ، محمد عزير ، محمد عمر الزبير ، جلال الصياد ، أحمد التونجي ، عبد الحميد أبو سليمان ، مالك بدري ، سيد دسوقي حسن ، عمر شابرا ، ونجاة الله صديقي . وقد قام د . نجاة الله صديقي مشكوراً بقراءة البحث كاملاً وهو مخطوط ، واستفدت كثيراً بملاحظاته . ولابد أن أعترف بديني الثقيل لطلاب السنة الرابعة في قسم الإقتصاد بجامعتي الملك عبد العزيز والجامعة الأردنية الذين أفادوني كثيراً من خلال مناقشاتهم وأبحاثهم ، أثناء تدريسي لمادة الإقتصاد الإسلامي خلال السنوات الأربع الماضية .

(١) حسب المفهوم الماركسي تظل المشكلة الإقتصادية قائمة ما دامت المجتمعات البشرية لم تصل إلى المرحلة النهائية للتطور ، ألا وهي مرحلة الشيوعية ، حيث يفيض الإنتاج وتيعاظم فيأخذ كل إنسان قدر حاجته . وعلى الطرف المقابل نجد بعض المفكرين الاسلاميين يعتبرون أن المشكلة الإقتصادية هي كلها من صنع الإنسان وخاصة بسبب التوزيع المجحف للدخل . وعندي أنّ كلا الرأيين لا يمثل الحقيقة . فالمشكلة الإقتصادية يجب أن ينظر إليها من جوانب ثلاثة : ١) جانب إمكانية الإنتاج ٢) جانب أسلوب توزيع الإنتاج ٣) الجانب الشخصي لسلوك الإنسان . والإسلام يحاول أن يواجه المشكلة من هذه الجوانب الثلاثة وبصورة مجتمعة . وهذه المعالجة الشمولية من شأنها أن تخفّف من حدّة المشكلة الإقتصادية في الإسلام . فضلاً عن أن الإسلام بتنميته طاقات الإنسان الروحية والأخلاقية يجعله قادراً على الإستمتاع بصورة أفضل مهما كان القدر المادي الذي يحققه . وفي النهاية فإن وجود المشكلة الإقتصادية في حد ذاته يعتبر محرّكاً للنمو والتطور الإقتصادي والتحسن الفني . ولو حلت المشكلة نهائياً لجمّد الإقتصاد واستقر عند حالة السكون . ولذا فنحن نخالف الشيخ باقر الصدر : أنظر محمد باقر الصدر — **اقتصادنا** — بيروت . دار الفكر ١٩٦٨ .

٢ — توزيع هذا الإنتاج للوصول بالرفاهية الإنسانية الى أفضل قدر مستطاع ، ولا بدّ من التأكيد مرّة أخرى على أن هذا الإنتاج — وهذا التوزيع — لن يحققا هدفهما — وهو الرفاهية — دون الاستناد الى نظام للقيم ومعايير للقياس .

الإنسان من خلال الرؤيا الإسلامية — التعادلية السلوكية :

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن .. ما موقف الإسلام من المسألة الرئيسية — الإنتاج ؟ ومن ثم موقفه من قضية الرفاهية الإقتصادية ؟

هل الإسلام يتخذ موقفاً سلبياً أم إيجابياً من قضية استغلال الموارد أم أنه يتخذ موقفاً يتسم بالحياد واللامبالاة ؟

إنَّ الإجابة على هذا السؤال يمكن استخلاصها من النظرة الكلية للإسلام وبالأخص نظرته الى الإنسان .

الإنسان في المنطوق الإسلامي مجموعة من الطاقات والقدرات . ولكن الإنسان الذي يستحق أن يكون انساناً شكلاً ومضموناً لابد أن يكون له موقف إيجابي حيال تلك الطاقات والقدرات ، وذلك لا يتحقق إلا باستغلال إمكاناته أمثل استغلال وبصورة متوازنة . ولا نقصد هنا بالتوازن حالة الصمت والسكون ، وإنما يقصد بالتوازن تلك الحالة التي تتمحض عن حركة دفع إيجابية فاعلة ومتعددة الإتجاهات ، ولكنها في الوقت نفسه حركة واعية مدركة .

إنه لا يكفي أن تستغل الطاقات الإنسانية حتى يتحقق التقدم والرفاهية ، بل لابد من أن تصاحب عملية الإستغلال عملية أخرى تتمثل في الوعي المدرك . ذلك لأن بعض الطاقات الإنسانية ، على ما هي عليه من تعدد وتنوع وقابلية للتمدد والإنكماش ، اذا لم توجه في مرحلة استغلالها بصورة منضبطة ومحدّدة كمّاً وكيفاً ، انقلبت الطاقات الإنسانية في مجموعها إلى طاقات متصارعة ومتناقضة بصورة تخل جذريّاً بالمحصلة والثمرة النهائية لتلك الطاقات والقدرات .

ويورد القرآن الكريم نصوصاً كثيرة تبرز خاصية التوازن تلك نذكر قليلاً منها :
إذ ورد في قوله تعالى :﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إنَّ الله لا يحبّ المفسدين﴾[1]

(١) سورة القصص الآية ٧٧ .

وقوله تعالى :﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون ، فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون﴾[1] وقوله تعالى :﴿ ولا تجعل يدك مغلولةً الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً ﴾.[2]

وأقوال الرسول عليه الصلاة والسلام كثيرة في هذا المعنى منها قوله عليه السلام : « إنّ أشرف الكسب كسب الرجل من يده[3] » . وقوله : « إنّ من الذنوب مالا يغفره إلا السعي في طلب الرزق »[4] . وقوله : « الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله أو القائم الليل الصائم النهار »[5] . وقوله : « ان لبدنك عليك حقاً وان لربك عليك حقاً وان لأهلك عليك حقاً فاعطِ كل ذي حق حقه » .[6]

في ظل هذا المفهوم للتوازن الذي أبرزه الإسلام بكل وضوح وبدون أدنى غموض تتحول جميع طاقات الإنسان — التي قد تبدو للنظرة السطحية العارضة على أنها متعارضة — الى طاقات حيوية فاعلة تتكامل وتنمو وتردف حصيلة طاقة منها الطاقات الأخرى . تماماً كما يتكامل الليل مع النهار لتستمر الحياة ، فالنهار ليس نقيضاً لليل في منظور نظرية التوازن الحياتية .

وطاقات الإنسان يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين هما : الطاقات الروحية وهي طاقات عليا ، والطاقات المادية أو شبه المادية . وعبقرية الوجود الإنساني السويّ هي كيف يمكن إطلاق سراح كل هذه الطاقات لتحقيق الخير للإنسان كفرد له ذاتية وكمجتمع مترابط . لكن مفهوم الخير في الإسلام مفهوم يتعدى المحسوس من الحياة ، بل يتجاوز أمد الحياة الدنيا كلها ليستوعب الحياة الأخروية الأبدية . ﴿ ربنّا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ .[7]

---

(١) سورة الجمعة الآية ٩ — ١٠ .

(٢) سورة الإسراء الآية ٢٩ .

(٣) رواه الإمام أحمد .

(٤) رواه الشيخان .

(٥) سنن إبن ماجه .

(٦) صحيح البخاري .

(٧) سورة البقرة الآية ٢٠١ .

وتقسيم الحياة الى مادة وروح هو تقسيم يخدم التحليل لا أكثر ، بينما نظرة الإسلام للمادة في الأصل ليست أنها نقيض للروح بل مكملة لها ، فروح الإنسان تكمن في جسد مادي ، والنمو في ذات الفرد وفي بيئته الإجتماعية ، إنَّما يعتمد أصلاً على استغلال أمثل لكل ما أودع الله في النفس والجسم والعقل والروح والمحيط الطبيعي استغلالاً يكمل بعضه بعضاً .

ومن هنا نصل الى موقف الإسلام من النشاط الإقتصادي .

النشاط الإقتصادي والإسلام :

درج الإقتصاديون على تقسيم الطيّبات التي يحتاجها الإنسان إلى نوعين :

١ — طيّبات حرّة .

٢ — طيّبات اقتصادية .

الطيّبــات الحـرّة :

الطيبات الحرّة أو ما يعرف باسم السلع والخدمات غير الإقتصادية ، هي تلك التي يحصل عليها الإنسان في أي ارض ، وتحت أي سماء بلا مقابل كالهواء وأشعة الشمس وما شابه ذلك . فالهواء لا تنتجه مصانع كروب في ألمانيا ، ولا يخضع توزيعه على بني البشر لقرارات الأمم المتحدة ، ولا تتحكم في مقاديره الدول النووية الكبرى ، ولكنه خاضع بشكلٍ كاملٍ ودائم إلى مشيئة الخالق سبحانه . ولعل من حكمته عزَّ وعلا أن يجعل هذه الطيبات التي لا تقوم الحياة أصلاً بدونها في مجالات الإنتاج والإستهلاك ، بعيدة عن عبث الإنسان . لعله يتوجه بجهده إلى ما يقدر عليه وهو الإنتاج الإقتصادي . وكي تظل قوة الإنسان وجبروت الطغاة محدودة ، وبحيث لا يساء استغلال هذه الطيبات في حالات عدم التوازن . فلو أنَّ حزباً أو دولة كانت لأي منهم سيطرة على هواء العالم ، لأصبح بالمقدور إفناء الإنسان ، بل الحياة كلها في لحظة من لحظات الضعف والإنفعال . وعلى أي حال فإن هذه الطيبات تتسم بالوفرة .

الطيبــات الإقتصاديــة :

أما الطيبات الإقتصادية فهي التي لابد للإنسان أن يعمل فيها قدراته الذهنية والعلمية والجسمية والفنية ، حتى يتمكن من الحصول عليها . فإذا أراد الإنسان تقصير

أمد المسافة بين نقطتين جغرافيتين ، فلا بد له من استخدام وسائل مواصلات أكثر تقدماً مما كان يستخدم سابقاً ، كالسيارة مثلاً ، وإنتاج السيارة يحتاج إلى مهارات شتى ، وموارد عديدة مادية وبشرية . وقس على ذلك المصنوعات الأخرى والزراعات المتنوعة .

ومن المهم التنبه إلى أن الإنتاج الإقتصادي للطيبات لا يمكن أن يبدأ أصلا اذا لم توجد الطيبات الحرة كالهواء والماء ، والمناخ . فمها ترقى الفن الإنتاجي وزادت كثافة رأس المال وازدادت إنتاجية عنصر العمل ، فإن الإنتاج لن يوجد ما لم تكن الطيبات أو الموارد الحرة في حالة ملائمة ، وبالأصح في حالة رضى وقناعة .

وتتسم الطيبات (والموارد) الإقتصادية بالندرة النسبية . وهذه الندرة هي التي تجعل إنتاجها عملية شاقة وممتعة في آن واحد . أما أنها شاقة فلأن بذل الجهد من أي نوع ، عمل شاق في حد ذاته . وكونها ممتعة لأنها تأتي نتيجة وفاقا للجهد . وهذه المشقة هي التي تدفع الإنسان إلى بذل الجهد للإنتاج . بمعنى لو أن كل الطيبات كانت حرَّة وافرة ، تأتي بدون بذل جهد إنساني ، لما استشعر الإنسان قيمتها ، ولما أصبح لحياته أي نصيب إيجابي .

وإذن اقتضت حكمة الخالق سبحانه أن تقصر عرض الطيبات الحرّة على مجال محدود بحيث لا تسد بصورة مباشرة جميع إحتياجات الإنسان ، وهو ما ألزم الإنسان بصورة موضوعية وواقعية بأن يكدَّ ويكدح ويتعلم ويطور فنه الإنتاجي وأساليب حياته ، وبصورة رياضية :

(غذاء + كساء + سكن + مصنوعات وأدوات تيسير > طيبات حرّة)

إنتاج الطيبات الإقتصادية من صميم العقيدة الإسلامية :

قلنا أن إنتاج الطيبات الإقتصادية يتطلب بذل الجهد الإنساني واستخدام الموارد الإقتصادية النادرة ، ولكن الأمر ما زال بحاجة الى مزيد من القاء الأضواء للتعرف على رأي الإسلام حول هذه القضية الجوهرية .

يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور ﴾[1] . ويقول سبحانه : ﴿ الله الذي سخّر لكم البحر لتجري

(١) الملك الآية ١٥ .

الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ، وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منّه إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾[١] . ﴿ ألم تر أن الله سخّر لكم مافي السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرةً وباطنة ﴾[٢] . ﴿ إن الله عالم غيب السموات والأرض إنّه عليم بذات الصدور . هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ﴾[٣] .

إذن واجب الإنسان إعمار الأرض وإشادة حضارةٍ فوقها . لكن هذا السعي لإنتاج الطيبات (الإقتصادية) لا يعتبر عملاً دنيوياً صرفاً بل يعتبره الاسلام واجباً دينياً أو مكملاً للواجب الديني .[٤]

ولرب قائل إن هذا الموقف ازاء إنتاج الطيبات الإقتصادية إنما جاء نتيجة لمواقف مسبقة ولتحيز في تفسير النصوص لتتلاءم مع وجهة النظر تلك . وللرد على مثل هذا الظن نطرح دليلا آخر نستلهمه من أحد الأركان الخمسة التي بني عليها الإسلام ألا وهو الزكاة . والزكاة[٥] التي أمر بها الإسلام ، هي النتيجة الحتمية للموقف الإيجابي الذي يتخذه المسلم حيال قضية الإنتاج أو النشاط الإقتصادي النافع . فكأن إيمان المسلم لا يكتمل إلا إذا حقق انتاجاً إقتصادياً يسد حاجاته أولاً ، ثم يزيد عن ذلك ، ويتوافر النصاب ، ثم يزيد عن النصاب ، أو يتحقق فائض من الإنتاج أو الدخول . هذا الفائض هو « مطرح الزكاة » .

وتأثير الزكاة على الإنتاج يتخذ صورتين أحدهما سلبية ، والأخرى إيجابية . أما

---

(١) الجاثية الآية ١٢ – ١٣ .

(٢) لقمان الآية ٢٠ .

(٣) فاطر الآية ٣٩ .

(٤) هنالك مدرسة للتنمية الإقتصادية ترى أن النمو الإقتصادي والإجتماعي يتوقف أساساً على عوامل نفسية وانثروبولوجية ، وهذه بدورها تعتمد على العادات والتقاليد السائدة ، وإذا كان الناس يرغبون في التنمية ، وقيمهم الثقافية والعقائدية تتقبلها فإن مسار التنمية لابد أن يأخذ مجراه . أما إذا لم يتوافر هذا الشرط فإن وجود عناصر التنمية الأخرى وخاصة الوفرة في رأس المال (لأغراض التمويل) لن يقدم شيئاً . ويعتبر بروفسور (ايفرت هيجن) الأستاذ بجامعة MIT بأمريكا من أبرز رواد هذه المدرسة ، وقد قام بدراسات ميدانية حول سلوك الناس في بورما : أنظر كتابه :

Evert Hagen, Theory of Economic Development, U.S A.

(٥) هنالك تحليل أشمل للزكاة في موقع آخر من هذا البحث وإنما اقتصرنا على إبراز دور الزكاة في دفع عجلة التقدم الإقتصادي وكحافز على استثمار الطاقات .

التأثير السلبي فلأنَّ الزكاة تقتطع جانباً من الثروة أو الدخل أو المدخرات الفردية ، أو من كلها معاً . وهي بذلك تعيق النمو وتشكل تهديداً للتكوين الرأسمالي .

وأما التأثير الإيجابي للزكاة فيتمثل في كونها أداة لتوسيع قاعدة الملكية أو تحسين العيش ، وهي بذلك تصبح عنصر عون وتقدم لمن لا يملكون في المجتمع ، أو لمن حلّت بهم ضوائق مالية مؤقتة كالغارمين . والذي يعنينا هنا بالنسبة للجانب الإيجابي للزكاة هو تأثيرها على الحوافز الإنتاجية .

إنّ إخراج الزكاة في حقيقته عمل تعبّدي يقصد به وجه الله سبحانه ، وذلك لتحقيق المزيد من العدل الإجتماعي . إذن فالعمل المنتج أو تكوين الثروة وتوسيع القاعدة الإنتاجية هو أيضا عمل تعبّدي يقبله الله . فالله طيب لا يقبل إلاّ طيّباً . وهكذا فإنَّ الزكاة وسيلة للقربى إلى الله ، ويترتب على ذلك أن يكون العمل والإنتاج الذي ينتج الفائض الإقتصادي هو بالضرورة وسيلة للقربى إلى الله .(١)

وكلما زاد العمل المنتج وارتقى كلما اتسع وعاء الزكاة — وزادت حصيلتها — وازداد المرء تقربا الى الله . وهذا معناه أن النمو الإقتصادي والإستغلال المتعاظم للموارد الإقتصادية والإنسانية ، ليس في الحقيقة نقيضاً للإيمان والسموّ الروحي ، بل إنه في هذا الإطار يصبح ركيزة لا غنى عنها .

وهكذا تغدو فلسفة الزكاة إطارا حركيا للنمو الإقتصادي في ظل الإقتصاد الإسلامي . فالنمو الإقتصادي حسب هذا الإطار ، يتوقف على مدى تغلب الجانب الإيجابي ، أي جانب المزيد من الإنتاج والإستثمار والمخاطرة في مجالات جديدة على الجانب السلبي الذي يتمثل فيما تقتطعه الزكاة من الإنتاج .

وليس ثمّة برهان على ذلك أروع في إبراز المعنى الحركي للزكاة وتأثيرها على الحوافز الإيجابية من قول الرسول الكريم : « اتجروا في مال اليتيم حتى لا تأكله الزكاة » . اذ المهم ليس الجانب السلبي للزكاة — أي إنقاص الثروة — بل الأهم هو تشغيل الأموال والموارد الإنتاجية . لإنتاج فائض يحفظ الأصل المنتج وينميه ويبقى الزكاة جدولاً يصّب في المجتمع .

---

(١) لاغرو أن الإنتاج المباح هو عمل طيب يصبح وسيلة للتقرب إلى الله بناء على إعتقاد مسبق — أي حسن التوجه والتوكل عليه سبحانه — ولكن إنفاق الدخل قد يكمل صورة العمل أو الإنتاج الإقتصادي المقبول عند الله أو يلغي الأثر السابق . ومعنى هذا انه لابد أن يتم الإنتاج والإستهلاك في إطار قاعدة الحلال .

والذي نريد الوصول اليه من كل ما سبق هو أنّ الإسلام يتخذ موقفاً ايجابياً لاستغلال الموارد الإقتصادية وزيادة الإنتاج ، وأنّ تعطيل الموارد وتركها دون استغلال لا ينسجم مع معطيات الإقتصاد الإسلامي.(١)

دور القيم في النظام الإقتصادي

يتطلع كل نظام إقتصادي الى تحقيق أهداف مادية معيّنة ، كالوصول بالإنتاج الى أقصاه الممكن . أو يكون الهدف تحقيق مزيد من العدالة الإجتماعية وذلك بإعادة توزيع الدخل بين فئات المجتمع حتى ولو أدى هذا الى أن يكون الإنتاج الكلي المتحقق للمجتمع (Realized Production) أقل مما يمكن أن يكون عليه فيما لو أهملت قضية العدالة الإجتماعية . وقد يكون الهدف تنويع الإنتاج الزراعي والصناعي مع توسيع قاعدة الصناعات الصغيرة في الريف وفي المدن الصغرى ، حتى لو كان إتباع مثل هذه السياسة سيعطي إنتاجا كليا أدنى مما لو تم الإنتاج في نطاق وحدات إنتاجية كبيرة مركزة .. الخ هذه الأمثلة .

وكل هذه الأهداف ومثيلاتها يستلهمها النظام الإقتصادي من القيم السياسية والفلسفية والأخلاقية والقانونية والدينية التي يدين بها المجتمع . فالنظام الإقتصادي لأي مجتمع يلبّي احتياجات ذلك المجتمع من خلال الرؤيا الحضارية لذلك المجتمع .

فالنظام الإقتصادي إذن هو جزءٌ لا ينفصم من النظرة الكلية (Total Outlook) للأشياء — وبالطبع للإنسان دوره — التي استقرت في وجدان الأفراد المهيمنين في أي

(١) هنالك العديد من الشواهد تبرز حرص الإسلام على تشغيل الموارد وعدم تعطيلها . ولقد حضّ الرسول ﷺ على إحياء الموات : « فمن أحيا أرضاً ميتاً فهي له ، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين » . والأرض الموات هي أرض لا ينتفع منها أحد ، واستغلالها يعود بالربح على الفرد وعلى المجتمع ، في شكل دخول فردية للعمال المشتغلين في إستصلاحها وللذين يقومون ببعض الموارد الإقتصادية اللازمة للإستصلاح ، وفي شكل زكاة تفرض على غلاتها وعلى العاملين فيها . ويلاحظ هنا واقعة أسلوب الإستغلال . فلقد أمهل من يحي الأرض أو - الحكر - ثلاث سنين ، والمقصود بهذه المدّة هو أن تتاح الفرصة لواضع اليد لتلمس سبل الإستغلال وتدبير رأس المال والموارد الأخرى اللازمة ، والتخطيط لمرحلة الإنتاج حتى يصبح الإستغلال ممكناً وعملاً إقتصادياً مربحاً ، وحادثة عمر بن الخطاب مع بلال بن الحارث المزني معروفة ، اذ طلب منه عمر أن يتنازل عن الأرض التي لا يستطيع إستغلالها ، فأبى بلال بحجة أن الرسول الكريم منحه الأرض : فكان ردّ عمر « إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجز عن الناس ، وانما أقطعك لتعمل ، فخذ ما قدرت على عمارته ورد الباقي » . والملاحظ هنا استغلال الأرض ، وإلاّ أخذ مالم يستغل منها وأعطي لمن هو قادر على استغلالها على أعظم كفاية . وأنّ هذا الهدف كان وراء منح الأرض .

مجتمع وعقولهم ونفوسهم .. والتي تشكل بدورها المؤسسات التي يعمل من خلالها النظام الإقتصادي لتحقيق الأهداف التي يرتضيها ذلك المجتمع . ومن هنا كان ارتكاب الخطأ عند الحكم على أية قضية في أن يتساءل امرؤ : هل هذه الخطوة في صالح المجتمع من الناحية الإقتصادية ؟ لا يمكن تبرير تلك الخطوة أو عدم تبريرها ، اذا لم يكن المحلّل أو العالم الإجتماعي ، على دراية تامة وبصورة جلية بطبيعة القرارات المسبقة والمواقف العقائدية والفلسفية ، التي اتخذت حول هذه الخطوة . عند ذاك يصبح التساؤل في موضعه ، ودور الخبير أو العالم الإجتماعي مفيد وبنّاء .

وباختصار لا يمكن تبرير أو عدم تبرير أي خطوة أو سياسة إجتماعية من زاوية إقتصادية محضة فحسب ، إن ثمّة قيماً ومواقف إجتماعية هي بالضرورة المنطقية والواقع الإجتماعي أرقى وأعزّ وأنفذ بكثير ، من القيم الإقتصادية وهي في مجموعها التي ترسم المسار الإجتماعي كله ، بما فيه المسار الإقتصادي . والتحليل الإقتصادي لا يستطيع إلاّ أن يعمل من خلالها .

النظرية الإقتصادية المعاصرة والمعايير — نظرات ونقد —:

لعلّه من الأنسب أن نتوقف قليلاً عند عبارتنا السابقة ونستعرض بصورة نقدية موقف علم الإقتصاد من القيم والمعايير الأخلاقية .

هل علم الإقتصاد علم وضعي محض (Positive economics) أي ليست له مضامين أخلاقية وقواعد معيارية ، وهو يفسر السلوك الإنساني للفرد والمؤسسة والوحدات الإقتصادية عموماً ؟ أم أن علم الإقتصاد يدرس الظواهر والنشاطات مرتكزاً على مواقف حكمية مسبقة ، بحيث يفيد علم الإقتصاد في إقتراح سياسات إقتصادية تنسجم مع طبيعة الرؤية الفكرية والعقائدية للمحلل (Normative economics) الإقتصادي .

هذه القضية اشتغل بها الإقتصاديون منذ القرن السابع عشر وحتى يومنا هذا ، واشتد حولها الجدل والنقاش . وخلال هذه الحقبة الطويلة لم تحرز قضية فصل القيم الحكمية أو المثالية أو المواقف العقائدية عن علم الإقتصاد تقدماً[1] ، ولم تحسم المعركة لصالحها . بل المدهش أن بعض الإقتصاديين كان يتبنى الموقف الواقعي للإقتصاد

(١) يطلق على هذه القضية ألفاظاً مختلفة لكنها تدور حول معنى واحد ومنها :

Norms, Normative versus Positive, Value Judgement versus Value Free, Ethical Norms.

(Positive) ، أخذ بعد طول الدراسة والخبرة العملية يعود فيعلن أن علم الإقتصاد بطبيعته ووظيفته لا يمكن الا أن يعتمد بصورة جذرية على المعايير والأحكام والمثل الشخصية .[1]

وعلم الإقتصاد الوضعي كما يريد له دعاته ، أن يكون علماً موضوعياً ودقيقاً بصورة مطابقة تماماً لأي علم من علوم الطبيعة ، انه يختص فقط بما هو كائن فعلاً لا بما يجب أن يكون (What is, not with what ought to be) .[2]

لم ينشغل (آدم سميث) بهذه القضية ، فلقد انصبّ اهتمامه على الإسهاب في تحليل « القانون الطبيعي » الذي يسير النظام الإقتصادي تلقائياً بموجبه ، وكتابات (مالتس) و (ريكاردو) لم تتعرض مباشرةً لهذه القضية ولو أنها تعتبر بأنها فتحت الطريق بصورة محدودة للتمييز بين الواقعية والمثالية في التحليل الإقتصادي ، وقد صيغ القانون الطبيعي الذي يجري بموجبه النظام الطبيعي ، فأصبح معناه في عرف (ريكاردو) بأنه « سيادة المنافسة الكاملة » .

واعتبر (جيمس ستوارت ميل) (J.S. Mill) وكذلك (بنثام) (J. Bentham) أن التفرقة بين العلم والفن بالنسبة للإقتصاد لا معنى لها . وأن علم الإقتصاد — وينطبق هذا بالأخص على رأي (بنثام) — يعتمد على علوم أخرى كالأخلاق ، وأن التفرقة بين ما هو وضعي وحكمي لا وجود لها . بينما يرى (ميل) أن فنّ « الإقتصاد » لابد أن يستند على افتراضات أخلاقية Extra-Scientiffic يعلو مستواها عن العلم . أما كينز الأب فإنه يقترح تقسيم المشاكل التي يواجهها الإقتصاد الى أقسام ثلاثة :

أ) دراسة وضعية علميّة للقوانين الإقتصادية .

---

(١) من أبرز هؤلاء الإقتصاديين الذين رجعوا عن آرائهم السابقة كما سيتضح معنا بعد قليل برفسور جونار ميردال . فلقد تبنى في البداية موقف القائلين بأن علم الإقتصاد لا علاقة له بالقيم والأحكام الشخصية ، وقد أبرز هذا في كتابات عديدة لكنه عاد عن موقفه هذا وأعلن عن آرائه بشكل واضح في محاضراته الثلاث التي ألقاها في الجمعية المصرية للإقتصاد والقانون بدعوة من البنك الأهلي المصري عام ١٩٥٥ بعنوان « العنصر السياسي في النظرية الإقتصادية » .

(٢) T.W. Hutchinson, *Positive Economics and Policy Objectives,* (George Allen & Urwin Ltd., London 1964), p. 28.

ب) إقتصاد سياسي تطبيقي ، يعنى بقضايا عملية للوصول الى أهداف محدَّدة ، ويمكن الإستفادة الى حد كبير من البيانات والإحصاءات عموما ، وبالذات البيانات المتعلقة بالمؤسسات الفاعلة في المجال الإقتصادي .

جـ) قيم ومعايير أخلاقية (Ethical Norms) لازمة من أجل اقتراح سياسات اقتصادية .(١)

لكن (كينز) لا يستقر على رأي حول القضية التي طرحناها ، فبينما يصرح بأنه « يتوجب علينا أن يكون لدينا علم الإقتصاد السياسي الواقعي الذي يتهتم بصورة خالصة بما هوكائن ... وأنه ليس من مهام العلم أن يعطي أحكام أخلاقية .(٢) وأن علم الإقتصاد كعلم واقعي (Extra-Scientific) يمكن أن يقال عنه بناءً على ذلك بأنه مستقل عن الأخلاق » ، نرى (كينز) يستدرك بسرعة فيقول « انه من الواضح أن أي مناقشة عملية لها صيغة اقتصادية لا يمكن فصلها عن الأخلاق (المثل) . واقتصار عملية الجمع على المعلومات الإقتصادية وحدها من النادر أن تؤدي الى حل كامل شامل للمشاكل العملية » .(٣)

ولعل هذا التردد الذي وقع فيه (كينز) يعكس مدى القلق الذي يساوره حول هذه القضية الخطيرة . بينما مارشال اتخذ خطاً آخر . والحق أن مارشال (Alfred Marshal) هو الذي ظن أنه قد أحسن صنعاً عندما انتشل علم الإقتصاد السياسي من مساره الإجتماعي والسياسي ، وراح يطلق عليه اسم الإقتصاد ، وادعائه بأن علم الإقتصاد يمكن منطقته والوصول به الى مستوى العلوم الطبيعية .(٤)

أما بيجـو (Pigou) أحد كبار زعماء المدرسة الكلاسيكية الحديثة -Neo-Classical- فيحاول إسكات الجدل الذي ثار حول « إقتصاديات الرفاهية » (Economic Welfare) ، بطرح افتراضات قليلة عامة — فرض أو

---

(١) N. Keynes, *The Scope and Method of Political Economy.* 4th Ed., 1917, pp. 31–6.

(٢) Ibid. p. 60.

(٣) Ibid p. 60.

(٤) تتميز كتابات (مارشال) عادة بالغموض ، وموقفه يقترب كثيراً من موقف (كينز) . لكنه هو الذي صرّح لأول مرة بأن علم الإقتصاد يمكن أن يصبح علماً على غرار العلوم الطبيعية .

فرضان — تلقى قبولاً جماعياً لدى العقلاء — على حد تعبيره — تكفي لوضع سياسات إقتصادية بدون الإعتماد على معايير حكمية . (Value Judgement) . وبهذا الأسلوب يصبح « الإقتصاد علماً وضعياً يهتم بما هو كائن وليس علماً معياريا يهتم بما يجب أن يكون » . لكن (بيجو) نفسه يقع ضحية المعايير والحكم الشخصي ، عندما يفترض أن الرفاهية الإنسانية تعتمد كليّةً على الرفاهية الإقتصادية بإعتبارها المقياس الوحيد للرفاهية .(١) كما أعتمد بيجو على معطيات نظرية المنفعة الحديّة .

ولقد فتحت نظرية القيمة المبنيّة على فكرة المنفعة الحدية وما تلاها من تحليل لسلوك المستهلك وتفضيلاته بين السلع ، أفقاً جديداً استغل في غير موضعه وبطريقةٍ ساذجة . فلقد قيل بأن الاشباع وتقيم المستهلك لاختياراته ينبنيان على عوامل شخصية نسبية ، (Relative and Subjective) بينما الإقتصاد الوضعي يخلو من هذه العيوب . وإمعاناً في سوء الفهم ، فإن التحليل الحديث « لطلب المستهلك » ، مبني على افتراض أن المنفعة هي الشيء الذي يبحث عنه المستهلك بغض النظر عن أي شيء آخر . وهكذا أفرغت « المنفعة » أو الإشباع من أي مضمونٍ أخلاقي . وقيل لنا أنه ينبغي على العالم الإقتصادي أن يأخذ أذواق المستهلكين وحاجاتهم كما هي . وليس من حق الإقتصادي أن يبدي رأياً حول اختيارات المستهلك وذوقه ، كأن يقال إن كان هذا الإختيار عملاً أخلاقياً شريفاً أو عملاً خاطئاً شائناً . والمنطق نفسه جرت محاولة تطبيقه على غايات السياسات الإقتصادية .

ويشترك الإقتصادي الإيطالي باريتو (Pareto) مع (بيجو) في محاولة نفي أي صبغة حكمية عن علم الإقتصاد ، ويصرّ على أن علم الإقتصاد علم وضعي . وقد هاجم بعبارات نابية زملاءه الإقتصاديين الذين يضعون مكانةً للقيم . ورفض رفضاً قاطعاً وبصورةٍ خاصة ، آراء الإقتصادي الفرنسي ليون ڤالراس (Leon Walras) الذي قسّم علم الإقتصاد السياسي إلى ثلاثة أقسام قريبة الشبه بتقسيم (كينز) هي :

١ — الإقتصاد البحت (Pure Economics) أو التحليل المجرد لسريان النموذج التنافسي .

٢ — الإقتصاد التطبيقي الذي يضع القواعد لرسم السياسات الإقتصادية للوصول بالإنتاج — ومن ثم الرفاهية — الى أقصى مدى .

(١) Alfred Marshall: *Principles of Economics*. 8th Ed. 1920, p. 13.

(٢) A. C. Pigou, *Economics of Welfare, 3rd Ed*

٣ — الإقتصاد الإجتماعي الذي يضع المباديء والمعايير لإطار يحكم موضوع ملكية موارد الإنتاج ، وموضوع توزيع الدخل توزيعاً عادلاً .

ولقد ظنّ (باريتو) أنه تحرر كلياً من الأحكام القيمية عندما وضع ما سمّي « قمة باريتو » (Pareto Optimum) . والحق أن هذه القمّة تعتمد على أحكام قيمية .

وكان لانتشار الإتجاهات العلمانية في الغرب أثره الكبير في تجرؤ إقتصاديين مرموقين أمثال (روبنز) في بريطانيا ، و (سامولسون) و (فريدمان)[1] في أمريكا بأن يعلنوا أن علم الإقتصاد لا علاقة له البتّة بالقيم والأخلاق ، وأنّه علمٌ محايدٌ بين الوسائل والغايات .

ويقول اللورد روبنز (L. Robbins) بأنّ علم الإقتصاد محايد بين الغايات والوسائل ، وكذلك بين الغايات ذاتها « أنه لا يهتم بالغايات كغايات » .[2]

هذه الثقة المفرطة في علم الإقتصاد كعلمٍ وضعي ، أثارت شكوكاً لدى عددٍ ليس بالقليل من الإقتصاديين البارزين . ومتابعة الأدب الإقتصادي المتعلق بهذا الموضوع اليوم توحي وكأنّ علم الإقتصاد لم يطرح هذه القضية من قبل[3] .

من أبرز النقاد جونار ميردال (G. Myrdal) الذي وقع لفترةٍ من الزمن تحت وطأة سحر المنطق الوضعي ، وتبنى موقفاً مماثلاً تقريباً لموقف روبنز . في مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتابه : « العنصر السياسي في النظرية الإقتصادية » يقول : « يتخلل

---

(١) للتعرف على آراء ميلتون فريد مان حول علم الإقتصاد وأنه يجب أن يصبح في مستوى العلوم البحتة الطبيعية : أنظر مقالته الشهيرة « منهج الإقتصاد الوضعي » والتي نشرها مع مجموعة مقالات في عام ١٩٥٣ في كتاب بنفس العنوان صدر في العام التالي ، وطبع أكثر من ست مرات ، ولم يغيّر فريدمان رأيه في القضية ، وينتمي فريدمان إلى مدرسة تسمى بمدرسة شيكاغو في الإقتصاد ، ويشاركه في الرأي برفسور جورج ستجلر . وهذه المدرسة تدافع عن النظام الحر والمنافسة الكاملة ، وتعارض تدخل الحكومة في النشاطات الإقتصادية . وللمرء أن يحكم بعد هذا على مدى موضوعية فريدمان ورأيـه في علم الإقتصاد .

Milton Friedman, *Essays in Positive Economics,* **(The University of Chicago Press, Chicago 1969). pp. 3 – 43.**

(٢) **L. Robbins**, *The Nature and Significance of Economic Science,* **2nd Ed. 1935.**

أما سامولوسون **(Paul Samuelson)** فهو قطعي في رأيه بأن الإقتصاد علم واقعي ، وقد أبرز هذا في كتاباته وخاصة رسالة الدكتوراه التي قدمها لجامعة هارفارد وطبعت في كتاب باسم **أسس الإقتصاد** ، واستمر في الموقف نفسه في مقالات لاحقة وفي محاضرته عن الإقتصاد الأمريكي عام ١٩٦١ .

(٣) سنكتفي بعرض موجز لآراء أربعة منهم فقط .

كتابي هذا فكرةٌ تدّعى أننا إذا تخلصنا كليةً من العناصر الغيبية (Metaphysical Elements) ، فإنه سيتوافر لنا بعد ذلك كيان صحّي من النظرية الإقتصادية الوضعية ، تلك النظرية التي تتمتع باستقلالٍ تامٍ عن كل القيم .. لكنَّ هذا الإعتقاد الضمني المستتر الذي يدّعي بأن هنالك معرفة علمية يمكن استخلاصها بصورةٍ مستقلةٍ عن القيم والإعتبارات ، هذا الإعتقاد كما أراه الآن مفرطٌ في السذاجة » .(١)

ويعود (ميردال) الى نفس الموضوع ويطرح رأيه بصراحةٍ كاملةٍ في كتاباته اللاحقة اذ يقول « إنَّ الإعتراف بأنَّ أفكارنا في جوهرها حبلى بالقيم (Value Loaded) معناه أنها غير قابلة للتعريف(٢) والتحديد الا من خلال تقييمات سياسية . إنَّ مقتضيات الدقة العلمية تستدعي أن نعلن ونبرز هذه القيم بوضوح . إنّها تمثل الخلفيات المثالية (Value-Premises) للتحليل العلمي(٣) . وخلافاً للإعتقاد السائد فإنَّ هذه الخلفيات المثالية (القيمية) ليست لازمةً للوصول إلى نتائج عملية (أي رسم سياسات إقتصادية فحسب) بل إنَّ التحليل النظري نفسه يعتمد بالضرورة عليها »(٤).

وفي محاضرة له أمام جمعية الإقتصاديين الأمريكيين (A. E. A.) ، يعبّر جورج شلتز (G. Shultz) وزير الخزانة الأمريكية السابق عن دهشته البالغة ، كيف انَّ الإقتصاديين الأكاديميين وأقرانهم العاملين في المجالات العامة — الحكومية — يلجأون إلى الإستعانة بإعتبارات غير إقتصادية لتدعيم آرائهم والسياسات التي ينصحون بها(٥) .

---

(١) G. Myrdal, *The Political Element in Economic Theory.* Translated by P. Streeten. 1953.

(٢) وعلى سبيل المثال أنظر : *Against the Stream.* (Cambridge University Press, 1972).
مقالة مشتقة من كتابه والمقال بعنوان : **"Human Values in the Economic Equation"**
Economic Impact, No. seven, pp. 56-60, and see also, G. Myrdal, *The International Economy* (New York: Harper & Bros. 1955).

(٣) وحول هذه النقطة ترى (مسز روبنسون) (John Robinson) « إنه من غير الجائز لنا الإدعاء بأننا نستطيع أن نفكر أو نناقش المشاكل الإنسانية دون أن ندخل في إعتبارنا القيم الأخلاقية » لكنها في مكان آخر تقول : « حقاً إنَّ المصطلحات الإقتصادية ملونة عقائدياً ... » ولكننا لو أخذنا نظاماً إقتصادياً معيناً كما هو . نستطيع أن نفسر الخصائص الفنية لسريانه بطريقة موضوعية . » ولكننا لا نستطيع أن نصنّف نظاماً دون اللجوء إلى الأحكام القيمية » . وهذه العبارات فيها بعض التناقض . أنظر كتابيها
Mrs. Robinson: *Economic Philosophy.* **1962** & *Collected papers.* Vol. VII. 1960.

(٤) ويذهب (بول ستريتن) إلى إستنتاج هام . وهو « أن الفصل التام بين (ما يجب وبين ما هو كائن) وهو سمة تتميز بها النظرية الليبرالية المعاصرة ، والفلسفة المعاصرة عموماً أمر لا يمكن قبوله ، كما لا يمكن قبول الإدعاء بأن هذه النظرية مبرأة ومحايدة بالنسبة للقيم الأخلاقية ، وأن الفصل التام ما بين الوسائل والغايات أمر مستحيل » .

(٥) George Schultz. **"Reflections on Politics & Economics"** Economic Impact, No. seven, p. 14 & p. 17.

فمثلا عندما ينصحون باتباع سياسة إقتصادية معينة فإنهم يعترفون بأنَّ هذه السياسة تضر في الأجل الطويل بالمستهلك ، وعلى فاعلية جهاز الأسعار ، وتقلّل من مجمل الناتج القومي ... الخ » . ويخلص الى الإستنتاج إلى أنَّ أي تطبيق لمباديء الإقتصاد يجب أن يراعي فكرتين لا غنى عنهما : العدالة ، وإمكانية القبول السياسي » .(١)

ويعبّر برفسور آرثر سميثز (Arthur Smithies) أستاذ ورئيس قسم الإقتصاد السابق بجامعة هارڤارد عن تذمره من موقف روبنز ، ويهيب بالإقتصاديين أن يكفوا عن محاولات لا طائل من ورائها لجعل الإقتصاد — علمياً — (Scientific) وذلك بمحاولة تنقيته من القيم وحبسه في قفص التحليل المجرد ، بل أنَّ النظرية الإقتصادية نفسها لا تخلو من القيم . ويقول « إنَّ أية نظرية إقتصادية لا يمكن أن تكون مبرَّأة من لمسات عقائدية (ايديولوجية) ، وأن وضع حدٍّ فاصلٍ مميِّز بين التحليل وبين معطياته كسياسةٍ أمرٌ صعب الإلتزام به » .(٢)

وفي مقال جديد يخصِّصه هيلبرونر (Heilbroner) لمعالجة القضية نفسها ، وفي وضوحٍ وصراحةٍ يطرح التساؤلات الشائكة التي طالما حاول عددٌ من الإقتصاديين التهرب من مواجهتها مباشرةً . ويعلن منذ البداية بأنّ مهمته تنحصر في تخطئة مفهومٍ يحاول البعض اقحامه في علم الإقتصاد وهو أنَّ مهمة العلم تنحصر في تعريف أو شرح أو توضيح الأشياء التي توجد مستقلة بذاتها عن القيم والإتجاهات التي يعتنقها الملاحظ المحلّل ، أي أن « العلم هو دراسة لما هو كائن وليس لما يجب أن يكون » .

إن التحليل الإقتصادي كما يراه (هيلبرونر) لا يمكن أن يكون خلواً بشكل كامل من الإعتبارات القيمية أو الأحكام المنهجية(٣) من لونٍ أو آخر ، ووجود الأحكام القيمية ليس عيباً في علم الإقتصاد ، بل على العكس إنَّ وجودها يغني علم الإقتصاد ، ويجب أن نعترف بأن القيم لازمة ، وتعتبر جزءاً لا ينفصم من عملية البحث الإجتماعي . ذلك لأنَّ علاقة الباحث الإجتماعي بالموضوعات التي يناقشها ليست علاقةً جامدةً صماء كما هي

(١) Ibid. P. 17

(٢) Arthur Smithies, *Economics and Public Policy*. in Economics and Public Policy, Brooking Lectures, 1954. pp. 2-3.

(٣) نال (بول سامولسون) حظّاً من النقد اللاذع الذي وجهه هيلبرونر إلى مدرسة الإقتصاد المحض في مقالته الجديدة .

الحال بالنسبة لعلاقة الباحث في العلوم الطبيعية مع موضوعاته . إنّ سلوك الوحدات في التحليل الإجتماعي لا يتفق ولا يجب أن يتطابق مع سلوك عقرب البوصلة . إذ أنّ خصائص الوحدات الإجتماعية ، الإختيار والإحساس بالذات والإدراك ، والغرضية والمزاجيّة كذلك . وهذه الخصائص هي التي تتطلب أن يكون التحليل الإقتصادي مثقلاً بالأحكام القيمية وهي التي تجعل التنبؤ بالسلوك الإنساني أمراً في غاية الصعوبة »[1].

ولهذه الخصائص يضطر الإقتصادي الى وضع فروضٍ حول سلوك المستهلك كافتراض أنهّ يحاول تحقيق أقصى أشباع ، وأنَّ المؤسسة تحاول تحقيق أقصى أرباح ، والعمال تحقيق أعلى أجور . إن فكرة مثل فكرة تعلية الجزاء (Maximization) تؤخذ كمسلّمة ، ولكن هل حقاً تتصرف الوحدات حسب هذه الإفتراضات » ؟ .

إنّ القوانين الإقتصادية تدخلها الأحكام القيمية من زاويتين حسب ما يرى هيلبرونر .

أولاً : أن الإقتصاديين يفرضون على المنطق الإقتصادي قوانين (Laws) هم يعرفون أكثر من غيرهم أنها في أحسن الحالات تصف جانباً يسيراً من الحقيقة الفعلية ، وفي أسوأ الحالات فإنها تخطىء الهدف تماماً .

ثانياً : أن الإحتفاظ بفرضية التعلية أو التكثير[2] (Maximization) يدخل في حد ذاته أحكاماً قيمية (Value Judgement) من نوعٍ آخر ، مجاراةً لاعتناق معظم الإقتصاديين لمبدأ « الإستزادة خير » . وهي مسلّمة مشكوكٌ فيها الآن في مجالات كثيرة ، فمن ذا الذي يدعي أن معدلاً أعلى للنمو أفضل من معدلٍ أدنى منه ، إذا كان الأوّل يؤدي الى مزيدٍ من تلوث البيئة مثلا ؟ .

ويذهب هيلبرونر إلى أبعد من ذلك فيرى أنّ كل عالمٍ إجتماعي لا يمارس موضوع تحليله إلا من خلال رغبة في نفسه ظاهرة أو مستترة ، في أن يثبت — حسب ميوله — إن كان هذا النظام الإجتماعي الذي يقوم باستقصائه قابل للتطبيق وللبقاء أم يعتبره عكس ذلك . ويحاول العالم الإجتماعي إنتقاء البيانات التي تتوافق مع وجهة نظره المسبقة لإستخدامها للإثبات . إنّ الإدعاء بالحياد الكامل هو نوع من النفاق . وعلى هذا ينبغي

---

(١) Robert Heilbroner, "Economics-How Scientific a Science", Economic Impact, No. two, p. 55.

(٢) Ibid, p. 56.

على العالم الإجتماعي أن يعلن عن انتماءاته وتفضيله نظاماً اجتماعياً على آخر ، شريطة أن يكون هذا واضحاً ظاهراً لا مستتراً مخبوءاً » .

وبناء على وجهة النظر هذه ، فان التحليل الإقتصادي كله يحتوي على عناصر معيارية قيمية . (Normative Elements) .

ولكن هل معنى هذا أنه قد كتب على علم الإقتصاد أن يبتعد عن المنهج العلمي في تناوله لقضايا التحليل والسياسات الإقتصادية ؟ « إن وجود المعايير يتطلب الإستعانة بالمنهج العلمي الذي يستخدمه العالم الطبيعي ، من حيث الدقة في اختيار الوحدات ذات العلاقة ، وبترتيب المراحل ، والمنطق في التحليل ، وإعادة النظر في الإفتراضات والمحاكمة العقلية لها ، والقيام بعملية تقييم مستمر للنتائج التي نتوصل اليها . إنَّ المطلوب تبني المنهج العلمي للعالم الطبيعي مع عدم الوقوع في خطأ جسيم وذلك بتبني نماذج للسلوك Models صمَّاء على طريقة العلوم الطبيعية » .(١)

وهكذا يتضح أن قضية القيم في التحليل الإقتصادي ليست قضية يمكن تجاوزها بسهولة ، وأن القائلين بها لا يورطون علم الإقتصاد فيما لا صلة له به . ولعل تلك الأهمية البالغة لدور القيم تشفع للباحث أن أفرد لها حيِّزاً ليس بالقليل . ذلك لأنَّ قضية القيم تطرح أملاً واسعاً لاستكشاف نظرية إقتصادية إسلامية تنطلق أساساً من خلال المفاهيم الذاتية للإسلام .

مباديء عامة لتوجيه الموارد في الإقتصاد الإسلامي (الإنتاج والرفاهية) :

يعمل النظام الإقتصادي الإسلامي من خلال الرؤيا الشاملة للكون والإنسان والحياة . وهذه النظرة المتميزة هي التي تجعل الإقتصاد الإسلامي متميزاً عن غيره .

والنظرة الإسلامية الشاملة تُستقى أساساً من خلال معايير وموازين ومقاييس وأحكام وتشريعات وردت في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة أو ما يعرف باسم (الشريعة الإسلامية) . والشريعة تأمر بالأعمال والنشاطات الإنسانية المرغوب فيها والنافعة حقاً وتصفها بأنها (حلال) . ولا تقبل بأعمال ونشاطات أخرى وتصفها بأنها (حرام) .(٢)

---

(١) Ibid, p. 57.

(٢) هنالك ميزة رئيسية للقيم (Norms & Values) الإسلامية تجعلها تتفوق على القيم في النظم الأخرى . فإذا كان للقيم دور في تسيير الإقتصاد فإن القيم الإسلامية أجدر بتحقيق نتائج أفضل من غيرها لأنها تتشكل ◄

اذن الإقتصاد الإسلامي من مهامه الرئيسية تنظيم النشاطات الإنسانية في مجالات الإنتاج والتوزيع والتبادل والإستهلاك مسترشداً بقاعدتي الحلال والحرام وما يتفرع عنهما .

ويمكننا تقسيم الإنتاج إذن الى نوعين :

١ — الإنتاج الإقتصادي المباح .
٢ — الإنتاج غير المباح .

والإسلام لا ينظر إلى الإنتاج النافع كمسألة ثانوية في حياة الفرد — والمجتمع — ، بل يعتبره واجباً لا يكمل الواجب الديني بدونه . بل أنه يضفي على العمل المنتج قيمة أخرى تتعدى العائد المادي — على شكل أجور وأرباح — تتمثل في المردود النفسي ، فتصبح للعمل قيمة جمالية تغذي في الإنسان نوعاً من الشعور الوجداني بالإنتماء والتكامل مع الشيء المنتج ، بحيث تترقى العملية الإنتاجية إلى الأفضل لأن الأفضل مرغوب لذاته .(١)

والقاعدة الذهبية التي يتمسك بها الإقتصاد الإسلامي والتي تجعله متميزاً عن غيره ابتداء ، هي أن الموارد الإقتصادية يجب أن تتوجه وتتركز في إنتاج السلع والخدمات التي تشبع الحاجات السويّة للإنسان . فالرفاهية هنا لها مفهوم ومضمون يختلف عن المفهوم والمضمون السائد في النظم الأخرى ، فليس كل ما يشبع حاجة أو رغبة قابل للإنتاج . إنّ الرفاهية في الإسلام تتشكل حسب طبيعة الذوق والميول النفسية التي تصوغها وتكوّنها المفاهيم الإسلامية .

وهذا الحصر لمفهوم الرفاهية ومضمونها يعطي الموارد الإقتصادية في أي وقت ، وتحت أي مستوى فني للإنتاج ، مقدرة أكبر لإشباع الحاجات الإنسانية الضرورية وغيرها اللازمة لتحسين مستوى العيش . ذلك لأن تطلعات الإنسان للإستهلاك النامي تظل

أ — القيم الأصلية الثابتة التي تبنى على النصوص الواردة في القرآن والسنة .

ب — القيم المترتبة عليها أي القيم الإنسانية التي يضيفها فهم الإنسان واجتهاده . ولما كان الاسلام غنياً بالقواعد المحدّدة — الثابتة — فإن مجال التحيز والخطأ المحتمل في الجانب الإنساني للقيم أقل ، مما يجعل تأثير القيم على النظام الإقتصادي من وجهة تحليلية أكثر إيجابية بينما النظم الأخرى ، لأنها وضعية أساساً ولا تستند على معايير ألهية ثابتة تعتمد بشكل شبه كامل على التجربة الإنسانية ، فإن مجال الخطأ والتأثير السلبي أوسع .

(١) هذا المعنى متضمن في حديث للرسول عليه السلام « إنّ الله يحب إذا أتى أحدكم عملاً أن يتقنه » .

منضبطة في إطار الحلال والحرام. وهذا الإطار من شأنه أن يسد منافذ الشهوات والتطلعات الضارة للإستهلاك، والتي تستنزف جانباً من الموارد النادرة(1). يقول الرسول الكريم «لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعصرتها وحاملها والمحمولة اليه».

والواضح أن التحريم لم ينصب على شرب الخمر وحده بل شمل كل النشاطات الإقتصادية الأخرى التي تجعل شربها ممكناً، على عمليات الإنتاج وتسويق الإنتاج الى المرحلة النهائية في الإنتاج، بحيث لا يستطيع القاموس الإقتصادي المعاصر أن يضيف شيئاً.

وقياساً على هذا يحرم كل إنتاج ضار بصورة مباشرة يماثل في آثاره الضارة الخمر وأيّ محرّم ورد فيه نص.

وقد يكون الإنتاج مباحاً في حد ذاته كإنتاج الأقمشة والأطعمة، ولكن المؤسسة التي تقوم بالإنتاج — والبيع — قد تستغل السوق وتمارس سياسة إحتكارية، وهنا لا يحرم الإنتاج في حد ذاته وإنما يحرم الفعل اللاحق — أي لابد أن تراعي المؤسسات المنتجة والموزعة أحكام الشريعة. وقد يمتد التحريم الى الطريقة التي يتم بموجبها تشغيل العناصر النادرة في العملية الإنتاجية — كأن يوظف رأسمال بالربا — سعر الفائدة(2). وعلى هذا

---

(1) ليس معنى ذلك أن دالة الإستهلاك (للفرد والجماعة) تبقى دون تغير وأن نمط الإستهلاك جامد في المجتمع الإسلامي، بل على العكس، التطلعات نحو تحسين الإستهلاك وزيادة الرفاهية أمر مرغوب فيه. وقد فصّل الفقهاء أقوالاً كثيرة في هذا المعنى. إنما المقصود أن الإنتاج المحدود سيتوزع في الإقتصاد على البدائل الممكنة المشروعة للإستهلاك — أي الحاجات — وخلال فترة معينة كلما اتسعت دائرة الحاجات. أي البدائل كلما قل نصيب كل بديل في الإستهلاك. وقاعدة التحريم المباشر أو النهي عن الإسراف في المباح تقلّص الدائرة — أي البدائل — مما يتيح مجالاً أوسع للرفاهية لكل بديل. أما في النظم المعاصرة وبالذات في الرأسمالية، فإن الإعلان التجاري غير الموجه والمحاكاة غير المنضبطة بقواعد أخلاقية ثابتة، تعمل بإستمرار على خلق حاجات ورغبات جديدة وتفتح المجال أمام الأفق الإستهلاكي للتمدد بحيث تجعل الموارد أقل قدرة على سد إحتياجات البدائل بصورة معقولة، أي أن قدرة الحاجات على التمدد تميل إلى التغلب على قدرة الإنتاج. أو أن ثمة حاجات كثيرة تخلق ضارة إجتماعياً وضارة إقتصادياً من حيث إستنزاف جانب من الإنتاج والموارد على حساب الحاجات المشروعة.

(2) بالنسبة لإستقصاء نظريات سعر الفائدة ونقدها في الفكر الإقتصادي والتعاليم الدينية أنظر: محمد أحمد صقر — **المصارف في ضوء التشريع الإسلامي**. بحث ألقي في أسبوع ندوة التشريع الإسلامي الذي انعقد تحت اشراف الجامعة الليبية بمدينة البيضاء عام ١٩٧٢، خاصة الجزء الأول من البحث. ◄

فإن العملية الإنتاجية في الإسلام لابد أن تكون متكاملة ذاتياً من حيث المضمون والشكل أي : (Consistent from within and without)

١ — أن يقع الشيء المنتج — والسلعة أو الخدمة — في دائرة الحلال .

٢ — أن يكون الإطار الذي ينظم الإنتاج — المؤسسة — منسجاً مع دائرة الحلال .

٣ — أن تكون وسيلة جمع عناصر العملية الإنتاجية — كالتمويل أو معدّل الأجر — منسجمة مع دائرة الحلال .(١)

وبلغة فنّية ، في نطاق الإقتصاد الإسلامي ، يراعي مبدأ الايراد الإجتماعي كمقياس رئيس يخضع له الإنتاج وليس الإيراد الشخصي (Social Versus Private Revenue) ، فقد يحقق إنتاج سلعة معينة ربحاً شخصياً للمنتج(١) . لكن هذه السلعة تلحق أضراراً كبيرة بالمجتمع . والأضرار التي يضعها الإقتصاد الإسلامي في الحسبان ليست الأضرار المادية فحسب ، لكنها قد تشمل أضراراً أخرى كالمساس بعقيدة المجتمع وأخلاقه .

في الدول الرأسمالية فطن نفرٌ من الإقتصاديين والباحثين الإجتماعيين مؤخراً . الى خطورة الإعتماد على مقياس الإيراد الشخصي وحده في توجيه الإنتاج والموارد ، وأخذوا ينبهون الى الأضرار الأخرى التي يلحقها المنتج — أو المؤسسة المنتجة — كتلوث البيئة ، وإفساد الهواء وتسميم مجاري الأنهار ، واندثار الثروة السميكة ، بفعل الفضلات التي تقذفها المصانع في الممرات المائية ، وغير ذلك . تلك الأضرار التي تعتبر نفقة إجتماعية باهظة (Social Cost) لا يدخلها صاحب المشروع ضمن نفقات الإنتاج التقليدية(٢).

- وأنظر كذلك بحثاً شاملاً عن « الربا » للعلامة الجليل المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة ، ألقي في نفس المؤتمر المذكور . وأنظر :

M. N. Siddiqui, *Banking without Interest*, (Islamic Publications Ltd, Lahore).

(١) بالطبع فإن مجال الإنتاج الحلال واسعٌ وكبير . ومجال الإنتاج المحرّم محدود . وقد أشار القرآن إلى الخمر . وعلى أية حال يخضع الإنتاج المباح إلى تقدير المجتمع متمثلاً فيما تضعه الدولة من لوائح وقوانين وسياسات لتشجيع إنتاج بإستخدام وسائل عديدة . وعدم تشجيع إنتاج آخر . والمقياس الأساسي هو تحقيق الصالح العام الذي حرص الإسلام على إبرازه .

(٢) تسمى هذه الآثار بوفورات الإنتاج أو عدم وفورات الإنتاج (External Economics and DisEconomics) وكان التحليل الإقتصادي يركز على جانب الوفورات الإقتصادية على المستوى الجزئي دون النظر من وجهة كلية .. وهناك أمثلة كثيرة تثبت كيف أن الإسلام ←

ومن هذا التصور فإن سلامة الأوضاع الإقتصادية لا يمكن الإستدلال عليها دائماً بإستخدام معدل النمو — أي زيادة الإنتاج — كمقياس ، اذ أن المهم النظر إلى طبيعة هذا النمو وتركيب السلع ، واذا ما كان هذا النمو يتم على حساب استنزاف الطاقات الموجودة — المادية والبشرية — بمعدل غير سليم . واذا ما كانت نوعية السلع المنتجة تحقق مزيداً من الرفاهية الإقتصادية التي تنسجم مع مضامين ومعطيات المثل والأخلاق الإسلامية .

الملكية ودورها في البنيان الإقتصادي : مقارنة بين النظم :

تعتبر قضية الملكية وما يترتب عليها ، من المعالم البارزة التي تميز نظاماً إقتصادياً عن آخر ، وبالنسبة للنظام الرأسمالي فإن أهم خصائصه ، حرية التملك ، وحرية الإختيارات في مجالات الإنتاج والتوظف (العمل) والإستهلاك[1] . وفي ضوء هذه الحريات يعمل جهاز الأسعار (Price System) الذي يدّعي أنصاره أنه يحل العديد من القرارات المعقدة في أسواق السلع الإستهلاكية والإنتاجية ، وفي مجال توزيع عوائد الإنتاج . وهذا التوازن الذي يدعى أنه يتحقق في ميدان الإنتاج والإستهلاك وتوزيع الدخل ، يتم بصورة غير شخصية (Impersonal Relationship) والمحرك لنمو الرأسمالية هو دافع الربح في مجال الإنتاج ، وزيادة الإشباع في ميدان الإستهلاك ، وزيادة الأجر والدخل في ميدان التوزيع .

وقد أضفى (آدم سميث) والمدرسة الكلاسيكية وبالأخص ساي (J. B. Say)

يراعي مبدأ الايراد الكلي الإجتماعي . من المعروف فقهياً لو أن بئراً للماء لا يمكن الوصول اليها إلاّ من خلال المرور بأرض يمتلكها شخص آخر ، فإنه يلزم شرعاً بمنح ممر وطريق إلى من يرغب في الوصول إلى الماء . ولا يستطيع المالك أن يحتج بأن الأرض تخصه هو .. وحادثة أخرى نستلهمها من إرشاد الرسول الكريم ووصيته حول حسن الجيرة ، فلو أن شخصاً أتى بفاكهة — أو أي شيء مشابه — نادرة كفاكهة أول الموسم ، فعليه أن يراعي وضع جاره بحيث إن لم يطعمه منها ، لا يليق به أن يترك أبناءه مثلاً يتمتعون بإستهلاكها على مرأى من أبناء الجار ، فقد يؤدي ذلك إلى إيذاء الجار ، أي قد تنتج عن هذا التصرف آثار غير حميدة إجتماعياً منها : التأثير السلبي على رفاهية الجيران . والمثل الثاني يبين أن رفاهية المستهلك لا تتوقف على كمية ونوعية السلع التي يستهلكها ، بل أنها تتأثر سلباً أو إيجاباً بما يستهلكه الآخرون . وهذه قضية لم يفطن لها الإقتصاديون إلاّ مؤخراً . وهكذا يتبين أن الإسلام يراعي مبدأ التداخلية (Inter-dependence) في الإنتاج وفي الإستهلاك .

(١) George N. Halm, *Economic System : A Comparative Analysis*, Holt, Rinehart and Winston, Ltd., New York, p. 15.

هالة من الإطراء والتمجيد ، على هذه الحركة الميكانيكية غير المرئية التي قيل أنه يتم بموجبها التوازن والتطابق بين الصالح الخاص والعام ، بحيث اعتبر جهاز الأسعار بمثابة اليد السحرية التي تمتد إلى كل إعوجاج اقتصادي فتقّومه بلمسة واحدة ، والى كل داء — كالبطالة — فتبرئه .

ولقد ظل الفكر الإقتصادي الرأسمالي أسيراً لمعطيات الحريّة الإقتصادية ، وسخّرت أدوات التحليل الإقتصادي لتصبح مطيّة للدفاع عن مصالح المالكين ، وطلب للناس أن يستسلموا للقدريات التي يفرضها جهاز الأسعار.

ولما كانت الثروة والدخل الناتج عنها ، قد سقط في يد طبقة إجتماعية صغيرة ، عكس جهاز الأسعار ثقل هذا الوضع فازداد الأغنياء غنىً ، وازداد الفقراء فقراً ، وضاقت قاعدة الملكية واندثر الكثير من الصناعات والمشروعات الصغيرة ، وتعاظم شأن الإحتكارات الكبيرة .

ولم يقتصر تسخير ادوات النظرية الإقتصادية لمصلحة الرأسمالية على المستوى المحلي ، بل ان تلك الأدوات سخرت لتفريغ القدرات الإقتصادية في العالم الخارجي لتصب ثراءً في الدول الرأسمالية . وانبرى الإقتصاديون الغربيون للتوسع في الحديث عن مزايا التخصص الدولي وتقسيم العمل ، وأثره على زيادة الإنتاج والرفاهية العالمية . وفرض نمط قسري من التخصص الدولي طبقاً لمعطيات نظرية الميزة النسبية (Comparative Advantage) ليعمل لصالح الدول الصناعية المستعمِرة ، وفي غير صالح الدول الفقيرة المستعمَرة .

لكنّ العالم استيقظ على أزمات إقتصادية من أبرزها الكساد الكبير عام ١٩٢٩ والذي أدى الى تعطيل الملايين في الدول الرأسمالية ، وأحدث هذا هزّة عنيفة في مسلّمات الفكر الإقتصادي وفي مزايا جهاز الأسعار الحرّ . وخرج (كينز) بنظرية التوازن الكلي ، وهاجم بعنف المنطق الكلاسيكي وتطبيقه مبادىء التحليل الجزئي على الإقتصاد العام .(١)

وقد فتح الفكر الكينزي مجالاً رحباً للسياسة الإقتصادية للدولة ، وخاصة سياستها المالية لتحقيق التوظف الكامل .

(١) J. M. Keynes, *General Theory of Employment, Interest and Money*, (Harcourt, Brace and Company, Inc., 1936).

وعلى الرغم من أن الدولة في البلدان الرأسمالية تلعب الآن دوراً كبيراً في المجال الإقتصادي من خلال الميزانية العامة — الضرائب والنفقات — وتطبيق نظام التأمينات الإجتماعية ، الا أن فلسفة الملكية الفردية بمفهومها المطلق — إلى حد كبير — ما زالت السمة البارزة لهذه المجتمعات .

وثمة عنصرٌ جديد ألقى ظلالاً كثيفة على النتائج التي توصلت اليها النظرية الإقتصادية فيما يتعلق برفاهية المستهلك ، والتي تبنى أساساً على توافر حرية الإختيار الرشيد . اذ تحولت هذه الحرية إلى مجرد مظهر صوري لا مضمون له ، بعد أن نمت وسائل الدعاية والإعلان وتنوعت أساليبها وأنماطها ، واستعانت بقواعد التحليل النفسي والايحاء اللاشعوري ، مما مكّن المنتجين من تطويع المستهلك لأنماط السلع المنتجة(١) . وهكذا سلب المستهلك حريته ، وأحيل الى كتلةٍ متصارعةٍ من المشاعر والتطلعات المتحفّزة الى كل ما هو جديد ، بغض النظر ان كانت السلعة التي ينفق عليها دخله تحقق له اشباعاً حقيقياً أو وهمياً .

وباختصار ، فإنَّ ثمة شكاً في مزايا الملكية الفردية في العالم الرأسمالي . والنظرية الإقتصادية ، وقد وقعت في السابق في خطأ عدم افتراض وقوع البطالة العامة ، تقع في خطأ جديد عندما تغفل هذه النظرية قوة جديدة أضافتها الملكية الفردية إلى أسلحتها ، ألا وهي القوة الهائلة للدعاية والإعلان الإقناعي لا التثقيفي(٢) . وغدا جهاز الأسعار مثقلاً بمعطيات جديدة بالإضافة الى معطيات الملكية ذاتها . فهل بعد هذا يصح أن يقال أن جهاز الأسعار يؤدي دوره بصورة لا مرئية وموضوعية وغير شخصية ؟ .

---

(١) ظلت النظرية الإقتصادية في الغرب تحلل توازن المؤسسة المنتجة بإفتراض أن النمط العام لهيكل السوق هو المنافسة الكاملة (Perfect competition) وظلت صورة المؤسسة المثالية (Representative firm) التي رسمها خيال الفرد مارشال هي النموذج في التحليل . ولكن في الثلاثينات طلع بروفسور شامبرلين (E.Chambrlin) بنظرية المنافسة الإحتكارية (Monopolistic Competition) بأنها هي النمط السائد في الحياة العملية اليوم . واستمر يدافع عن أفكاره في كتاباته اللاحقة التي جمعها في كتاب « **بعنوان نحو نظرية جديدة للقيمة** *(Towards a New Theory of Value)*

(٢) يعتبر جوزيف شومبيتر من أوائل من نبهوا إلى أن المنتج هو الذي يتحكم إلى حد كبير في ذوق المستهلك عن طريق إنتاج السلعة أولاً ثم طرحها في السوق واقناع المستهلك بشرائها ، وعندما كتب هذا شومبيتر في كتابه . (**الدورة التجارية**) لم يكن فنّ الدعاية والإعلان قد استفحل خطره إلى المستوى الذي وصل اليه اليوم . حيث تحولت المجتمعات الرأسمالية بحق إلى مجتمعات الإستهلاك الكبير . (Mass Consumption Societies)

أما الماركسية الشيوعية فإنها ترد كل الشرور الإقتصادية والإجتماعية الى وجود الملكية الفردية ، وتفسر التاريخ البشري تفسيراً مادياً ينبعث من المستوى الذي تكون عليه وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج . ويحوي كل نظام تناقضاً داخلياً لا يلبث أن ينقله الى النقيض ، وهو ما أُسمي بالديالكتيك . وأنّ الصراع الطبقي بين الرأسماليين والعمال سيستمر لأن الرأسمالي يحاول خفض الأجور وزيادة فائض القيمة . وهكذا مع الوقت تضعف القوة الشرائية ويزداد تعطل العمال ، ومن ثم يزداد البؤس الإجتماعي وتندثر الصناعات الصغيرة ولا يبقى في ميدان الإنتاج إلاّ الإحتكارات العملاقة . وعندما تصل الرأسمالية إلى مرحلة النضوج يكون « جيش البطالة الإحتياطي » قد اتسعت قاعدته بفضل التركز الصناعي ، والذي يؤدي بدوره الى تجميع أعداد كبيرة من العمال في المدن الصناعية الكبرى(١) ، مما يدفع بالمتعطلين إلى أحداث إنقلاب دموي يطيح بالنظام الرأسمالي . وتتحول ملكية الإنتاج إلى الطبقة العاملة ، وبذلك تنتهي مرحلة الصراع الطبقي ويصل المجتمع إلى الرفاهية الشاملة .(٢)

وهكذا فإن النظرية الماركسية بتبنيها فلسفة التفسير المادي للتاريخ (Materialistic Interpretation of History) ، وجزمها بأنّ العلاقات الإجتماعية ، وكل القيم الفنية والدينية في كل مرحلة من مراحل التطور البشري ، ما هي الا إنعكاس لطبيعة الإنتاج السائد وعلاقاته ، لتهمل كل المؤثرات المعنوية والنفسية والدينية التي يمكن أن تغير من وجهة المجتمع ومساره الحضاري . وبذلك تلغي دور الفكر الإنساني والإحساس المتميز للإنسان وتجعل مصيره كله خارجاً عن إرادته .

ومن المفارقات أن يحدث الإنقلاب الشيوعي الأول في بلد زراعي متخلف لم ينضج ، بل لم يكن له وزنٌ صناعي ، ومن العجب أيضاً أن الذين يقاومون الثورة هم من صغار الملاّك ، مما يعني أن التغير الإجتماعي يمكن أن يقوم بفعل الأفكار الإنسانية(٣).

---

(١) Karl Marx, **Das Kapital** — *Critique of Political Economy* & see also Karl Marx and Friedrich Engles, *Communist Manifesto.*

(٢) وللمقارنة بين الرأسمالية والإشتراكية أنظر كتاب : Joseph Schumpter, *Capitalism, Socialism and Democracy*

ولتحليل آراء شومبيتر في هذا الخصوص أنظر آرتر سميثز مجلّد خاص أصدرته جامعة هارفارد . حيث كان شومبيتر يعمل أستاذاً بها بعنوان : *In Memory of Prof. Joseph Schumpeter* Harvard University Press Mass.

(٣) ومثال صارخ فترة حكم ستالين وما تخللها من مآسي إجتماعية ، ذهب ضحيتها عدد كبير من كبار القادة والمفكرين السوفييت .

ثم ان وجود الآليّة بالدرجة نفسها في مجتمعين ، لا يعني أن الحياة الإقتصادية والإجتماعية لكليهما لابد أن تكون نسقاً واحداً . ولقد أثبتت الأحداث البعيدة والقريبة في روسيا ذاتها والصين والدول الإشتراكية ، أن تحويل الملكية الى جماعية يبّسط المشكلة الإنسانية ، ويضعها في معادلة رياضية ساذجة وهي أن الحياة مادة ، وأثبتت أيضاً أن قضية الإنسان قضية معقدة تحتاج إلى حل شامل متكامل .

الملكيــة في النظــام الإسلامي

الإسلام لا ينظر الى الملكية الفردية من الزاوية الإقتصادية وحدها ، لكنه ينظر إلى الملكية من عدة زوايا بعضها فردي نفسي ، وبعضها إجتماعي واقعي ، وبعضها لحفظ التوازن السياسي ، وبعضها لأغراض حركية تطورية تحفظ لنمط الحياة الإسلامية سمته المتميز .

النظام الإقتصادي الإسلامي من وجهة واقعية (Positive Existence) لا يقوم إلاّ على أساس الملكية الفردية[1] ، بما في ذلك حرية التملك والتصرف في الملكية وطرق تنميتها وحرية الإنتفاع من هذه الملكية ، أي منافذ إنفاق الدخل . كل هذا ضمن الإطار العام للتصور الإسلامي .

وحق الملكية الفردية في المفهوم الإسلامي ليس حقاً طارئاً أو موقوتاً أو عرضياً . وليس حقاً يتعلق بفترة زمنية دون أخرى ، ونظام مرحلي يتوقف وجوده أو عدمه على طبيعة المرحلة الإقتصادية والإجتماعية التي يبلغها المجتمع الإسلامي . إن الملكية الفردية ركيزة عضوية تضرب عميقاً في صميم البنية الإسلامية التكاملية .[2] وبتعبير آخر فإن

---

(١) لا يلعب جهاز الأسعار دوراً يذكر في الإقتصاد الإشتراكي ، فقرارات الإنتاج تخضع تماماً للقرارات التي يتخذها المجلس الأعلى للحزب ، وهكذا فإن توجيه الموارد يتم بصورة شبه كلية تنفيذاً للقرار السياسي . وكذلك الحال بالنسبة لتوزيع الدخل . أما في سوق السلع فإن الأسعار أيضاً تتحدد في الغالب بفعل قرار سياسي ، ولا يسمح للأسعار أن تتكيف طبقاً لحالة العرْض والطلب ، وبمعنى آخر فإن الإنتاج والإستهلاك كليهما موجهان بصورة مباشرة .

(٢) من المعروف أن فلسفة الملكية الفردية في الإسلام لها مضمون متميز . فالله سبحانه هو المالك الحقيقي والأفراد مستخلفون في هذه الملكية . وللزمخشري نظرات ثاقبة في تفسير معنى الإستخلاف . ونجد الكثير من الآيات القرآنية تنبه إلى ضرورة مراعاة الصالح العام عند ممارسة حق الملكية . كما وردت آيات عديدة تسند الأموال إلى الجماعة كقوله تعالى ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ﴾ ، (النساء آية ٥٣) . ومن هذا المنطلق حرّم الإسلام تنمية الثروة — أو إنفاق عائدها — بوسائل غير مشروعة .

الملكية الفردية بمثابة مؤسسة ضمنية تتشكل تلقائياً مع المجتمع الإسلامي ، وتظل ملازمة له ، واذا تصورنا جدلاً انتفاء الملكية الفردية ، فهذا معناه إنهيار قاعدة مادية حياتية يستند عليها الكيان الإقتصادي الإسلامي كله ، بل والكيان الإجتماعي والسياسي .

ولقد سبق لنا أن بيّنا في بداية هذا البحث أنّ الإسلام ينظر الى الإنسان على أنه مجموعة طاقات . وأنّ الإنسان لا يشعر بهذه الإنسانية الا اذا استغل هذه الطاقات بصورة متوازنة . وهذا الإستغلال من العبث أن يقوم له تصور دون أن يكون الإنسان حرّاً . فالحرية شرط لا غنى عنه . والحرية في المفهوم الإسلامي لها مضمون متكامل ومرتكزات عدّة ، بعضها ينبع من الإحساس الذاتي للمسلم الذي استقر بوجدانه أن الأمر كله لله ، وبما أودع في وعيه لهذه الحقيقة من توق فطري للحرية . وبعضها ما كان مجاله أكبر من ذات الفرد ، انه المحيط الإجتماعي وما يزخر به من علاقاتٍ متشابكة . أو بمعنى أصح للحرية شطران لابد أن يتكاملا :

١ — شطر يتعلق بالموقف النفسي والذهني للإنسان .
٢ — شطر يتعلق بالقواعد الموضوعية التي يقوم عليها بناء المجتمع .

والملكية الفردية[1] تندرج تحت الشطر الثاني ووظيفتها من هذه الناحية ، استكمال مقومات وجود الحرية والحفاظ عليها ، وذلك بتحقيق التوازن أو التعادل من زاويتين :

١ — التعادلية (التوازن) بين الفرد والسلطة .
٢ — التعادلية بين قطاعات الإنتاج المختلفة .

١ — التعادلية بين الفرد والسلطة : الجوانب الإقتصادية :

تستند الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي على قاعدة الشورى ، أي المشاركة

---

(١) أنظر الشيخ علي الخفيف . «الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام» — مجمع البحوث الإسلامية الجزء الأول ، القاهرة ١٩٧١ ، وأنظر كذلك : محمد عبد الله العربي — **ملكية المال وحدودها في الإسلام** . محاضرات في النظم الإسلامية ، معهد الدراسات الإسلامية — القاهرة ١٩٦٦ ، وكتاب الدكتور مصطفى السباعي **إشتراكية الإسلام** ، الطبعة الثالثة ، ومن أهم المراجع القديمة كتاب **الأموال** : لأبي عبيد . وأنظر كذلك :

M. N. Siddiqui, *Some Aspects of the Islamic Economy*, (Markazi Maktaba Islami, Delhi, 1972) & see M. Umar Chapra, *The Economic System of Islam*, (The Islamic Cultural Centre, London, 1970), and see also, M. A. Mannan, *Islamic Economics* **Theory and Practice**, (Sh. M. Ashraf, Lahore, 1970).

الإيجابية الواعية ، بل الملزمة للأفراد والجماعات في تحمل مسئوليات البناء الإجتماعي بالاشتراك مع السلطة السياسية ، باعتبار أنّ السلطة السياسية ممثلة للمثل الإسلامية ومستهدفةً تحقيق الخير للجميع . وهذه القاعدة وردت في نصوص صريحة في القرآن الكريم ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ .(١)

وما من شك في أنّ الحارس الأول للحرية في ظل الشورى ، هو وجدان الفرد كمحكوم ، ووجدان المؤسسة الحاكمة كدولة ، ولكن الوجدان وحده لا يكفي ، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بموضوعٍ شائكٍ كموضوع السلطة ، فالسلطة أقرب السلع إلى التلف ، يقول الرسول الكريم « لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة .. وأولها الحكم وآخرها الصلاة » .

والملكية الفردية هي المؤسسة الموضوعية التي تعمق مفهوم الشورى ، وتجعل المتنفس السياسي متنفساً موضوعياً له منافذ ملموسة ، وليس ترنيمةً مثالية لا تجسيداً مادياً لها . إذ أنّ توزع القوى الإقتصادية بسبب وجود الملكية الفردية ، وما تتيحه من فرص الإختيار والبدائل في مجالات العمل والإنتاج والإستثمار .. من شأنه أن يشكل ضابطاً موضوعياً ، وقيداً إجتماعياً ، يحفظ سلطة الدولة الإقتصادية في حدود معينة .

واختلاف الرأي والنظر الى القضايا الإستراتيجية أو اليومية فيما يتعلق بإدارة مصالح المجتمع أمر واقع لا محالة . ومحاولة طمسه بصورة تعسفية ، تعني تجميد الفكر وتبديد معنى وجود المجتمع(٢) . واذا ما تحرّر الأفراد — والمؤسسات — من أن يكونوا جميعاً أجراء وفعلة لأجهزة السلطة ، فإنّ مناخ الحرية الإقتصادية وما يستتبعه في المجالات السياسية والإجتماعية ، يظل مناخاً صحياً ، وتتحول التناقضات الحتمية بين المؤسسات بما فيها الدولة ، إلى وسيلة للإصلاح والتقدم .(٣)

---

(١) سورة الشورى الآية ٣٨ .

(٢) محمد أحمد صقر ، نظرية التوازن الإجتماعي في الإسلام ، محاضرة ألقيت في الموسم الثقافي لوزارة الإعلام الأردنية — عمّان — ١٩٧٣ .

(٣) يقسم الفقه الإسلامي ملكية الأموال إلى ثلاثة أنواع رئيسية : أموال يحق للأفراد تملكها وهي مدار الملكية الفردية ، وأموال لا يحق للأفراد تملكها بل تظل ملكاً للجماعة كالأنهار والمساجد ، وأموال تمتلكها الدولة وتديرها لصالح الجماعة كالطرق والمرافق العامة والمناجم . وينصب التحليل في هذا البحث على النوع الأول فقط ، لأنه موضع الجدل والإختلاف بين المدارس الفكرية المختلفة .

والنظام الإقتصادي الذي يلغي الملكية الفردية يلغى توأمها بالضرورة ، فلا مجال للحرية بعد ذلك ، فالرأي المخالف مهما كان منطقياً ، سيكلف صاحبه كثيراً لتعرض صاحبه في الغالب للحرمان من العمل واكتساب لقمة العيش . وفي مثل هذه المجتمعات تتحول السلطة السياسية إلى أداة بطش ، تقتل في المجتمع روح الإبداع والمنافسة والتعاون والجدارة القيادية .

٢ — التعادلية بين القطاعات والمؤسسات الإقتصادية :

توزع القوى الإقتصادية بين أفراد المجتمع ومؤسساته يتيح مزيداً من الفرص لخلق نوع من التعادلية الحركية بين نشاط القطاعات الإقتصادية المختلفة ، كما أنه يعين على خلق نشاط حركي في دائرة كل قطاع . في القطاع الزراعي مثلاً ، يتنافس المنتجون فيما بينهم على تحسين إنتاجهم وتسويقه بصورة تحقق أكبر قدر من الرفاهية للمستهلكين ، من حيث السعر ومواءمة السلعة لرغباتهم . وهذه عملية حركية(١) . لأن المنتج لا يستطيع الصمود طويلاً مالم يعمل على تحسين الإنتاج . وهذا التحليل نفسه ينطبق على العملية الحركية التي يمكن أن تحدث داخل القطاع الصناعي والقطاعات الإقتصادية الأخرى . فالعاملون في كل قطاع يتنافسون داخل قطاعهم تنافساً داخلياً ، ويتنافسون مع القطاعات الأخرى تنافساً خارجياً . ومحصلة هذا كله ، أن تتوجه الموارد والقدرات الإبداعية نحو القطاعات الناجحة ، مما يوفر ضغطاً كافياً لبث روح الحركة والتغيير في جميع الأنشطة الإقتصادية الأخرى .

السياسة الإقتصادية : دور الدولة في الإقتصاد الإسلامي

من الصعب تحقيق بعض الإحاطة بمرتكزات ومفاهيم الإقتصاد الإسلامي دون الإشارة الى دور الدولة .

يعتبر الإسلام الدولة مؤسسة عليا لا غنى عنها لانتظام نمط الحياة الإسلامية(٢) ،

---

(١) هذه الحركية والتعادلية تتخذ طريقها بفعل وجود « جهاز الأسعار » . وهنالك ضوابط أخلاقية تخفف من آثاره السلبية التي لابد من وقوعها . كما أن النظام الإقتصادي الإسلامي يحتوي على ضوابط موضوعية أخرى تعمق من فاعلية جهاز الأسعار سنبينها في الجزء اللاحق .

(٢) من المراجع القديمة الهامة التي تبحث في واجبات الدولة . أنظر : تقي الدين بن تيمية . **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (دار الكتاب العربي الطبعة الثانية ، القاهرة) . ومن المراجع الحديثة أنظر :

Mohammed Asad, *Principles of State and Government in Islam,* California University Press, U.S.A. 1961.

وهو في هذا يختلف جذرياً مع كل من الرأسمالية ومع النظرة الشيوعية للدولة . فالدولة في النظام الرأسمالي الحر قدّر لها أن تظل محايدة من الناحية الإقتصادية .[1] ولقد أدت الأزمات الإقتصادية الحادة الى إحداث تعديلات في هذه النظرة وأصبحت الدولة تلعب دوراً أكبر في المجال الإقتصادي . ومع ذلك فما زالت الدولة في النظام الرأسمالي أسيرة لمعطيات الواقع الإقتصادي المعين وأداة في يد الإحتكار للحفاظ على مصالحه . ذلك لأنّ النظرة إلى فلسفة الملكية ما زالت دون تغيير . وما زال دافع الربح هو الأقوى . ولا تتدخل القيم الإجتماعية في ضبط طاقة المنتجين الكبار إلاّ قليلاً وبالأصح طوّعت القيم الإجتماعية ذاتها لتنسجم مع مصلحة المحتكرين إلى حدٍّ كبير .

كما يخالف الإسلام الهرطقة الشيوعية التي تعتبر الدولة نتاجاً برجوازياً ، ووجودها دليل على الإستغلال والتحكم ، وأنّ المجتمع الشيوعي الناضج ينتفي فيه وجود الدولة .

يمكن بلورة دور الدولة الإسلامية في عبارة واحدة ألا وهي « تحقيق الرفاهية المتوازنة للمجتمع » (Harmonious Social Welfare) وكلمة متوازنة في التصور الإسلامي ، معناها الأخذ من كل مكونات الرفاهية وروافدها بقدر ملائم دون إفراط أو تفريط ، خصوصاً في مجاليها الرئيسيين الروحي والمادي . كما تعني صياغة نمط من التوافق الإجتماعي الذي من شأنه أن يحفظ للفرد كينونته واحترامه ، في الوقت الذي يراعى فيه الحق العام للمجتمع ، وفي الصفحات المتبقية من هذا البحث نتعرض بايجاز لدور الدولة الإقتصادي .

١ — تحقيق تشغيل أمثل للموارد الإقتصادية :

إنّ من واجب الدولة الإسلامية توفير كافة المستلزمات لتشجيع الإنتاج وتوظيف عناصر الإنتاج بصورة كاملة : بشرية كانت أم مادية . وهذا يستدعي توفير المناخ الأمني والإطار القانوني والتشريعي والضرائبي لتشجيع القطاع الخاص — الملكية الفردية — ومدّه بحوافز جديدة ليلعب دوره البناء في تطوير المجتمع . وهذا يقتضى بالطبع توفير ماسمي برأس المال الإجتماعي التحتي (Infra Structure) كشق الطرق ، وبناء الموانيء ، وتوفير الطاقة والخدمات الأخرى الأساسية ، التي من شأنها أن تشجع المؤسسات الخاصة على ارتياد مجالات انتاجية جديدة عن طريق إغرائها بمزايا الوفورات الخارجية (External Economies) ويدخل ضمن هذا المعاونة على إيجاد المؤسسات

(١) Adam Smith, *Wealth of Nations.*

الإقتصادية التي تنسجم مع المضامين الإسلامية ، كالبنوك اللاربوية ومؤسسات التمويل والتسويق ونشر التعاونيات الإنتاجية والإستهلاكية .(١)

وإذا كانت سياسة الدولة الإسلامية تهدف إلى تشغيل عناصر الإنتاج وتنمية القدرات الإنتاجية ، فإنّ هذا لا يعني أن يكون الهدف هو تحقيق أقصى إنتاج ، اذ أن معدل النمو يجب أن يراعي عدة اعتبارات هامة أغفلها الأدب الإقتصادي الحديث ، فقد يكون من مصلحة المجتمع تحقيق معدل نمو أقل عن المعدل الممكن .

١ ـــ عدم تشجيع استنزاف طاقات المجتمع وخاماته ومواده الأولية بمعدل سريع . وذلك عن طريق ترشيد الإنتاج والإستهلاك بالوسائل المتاحة . فلا يجري التخلص من السلع المعمّرة أو الآلات أو الأدوات المنزلية قبل أن تستهلك بقدرٍ معقول . أي محاربة الإسراف والتبذير الإنتاجي والإستهلاكي .

٢ ـــ عدم إرهاق الطاقات البشرية ، وإتاحة مجالات التمتع المباح بمباهج الحياة . بمعنى أن التيسير وعدم الإرهاق يحقق متعة ـــ تفوق ـــ المتعة المادية ، بعد الوصول إلى نقطة إنتاج أو ساعات عمل معينة .

٣ ـــ النظر إلى تركيبه السلع المنتجة . واهتمام السياسة الحكومية بتشجيع نمطٍ من السلع الحاجات الشعبية ، حتى وإن كان هذا التشجيع سيحقق معدلاً أقل للنمو مما لو أطلق العنان للمبادرة الفردية التي تنجذب بسرعة نحو الإنتاج الكمالي .

٤ ـــ المواءمة بين أساليب الإنتاج الفنية المستخدمة وبين العناصر الإنتاجية خاصة عرض العمل . فقد يحقق أسلوب فني معدلاً أعلى للنمو لأنه يعتمد على تكثيف كبير لرأس المال والتكنولوجيا المتقدمة ، بينما يفضل أسلوب آخر يراعي ضرورة الإستفادة من مزايا إدخال التكنولوجيا المتطورة بقدر معين ، لكنه يتيح مجالاً أكبر لإستخدام فائض العنصر

---

(١) هنالك كثير من الشواهد الدّالة على إهتمام الدولة بتوفير المتطلبات الإجتماعية وصيانة الأموال وتشجيع تنميتها بوسائلها المشروعة ، فلقد نقل عن عمر قوله بما معناه : لو أن بغلة ـــ أو عنزا ـــ عثرت في أرض العراق ، لخفت أن يسألني الله عنها يوم القيامة لِمَ لَمْ تمهد لها الطريق يا عمر » . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى ولادته أن يعينوا المزارعين ويمدوهم بالمال اللازم لزراعة أراضيهم وتحسين إنتاجهم ، وتسديد ديون الغارمين ـــ حتى وإن كانوا أصحاب أعمال ـــ شاهدٌ لا يحتاج إلى دليل .

البشري . مع أنَّ معدل النمو في الثاني أقل[1] . ذلك لأن الإسلام يحارب البطالة ويعتبرها مباءة للفساد الإجتماعي . ويعتبر العنصر البشري أولى بالرعاية ، وباختصار ليس المهم حجم الإنتاج ، ولكن المهم الوصول بالإنتاج إلى الحجم الذي يراعي الإعتبارات الإجتماعية .

٢ ـــ توجيه النفقات العامـــة لتحقيق المنافع العامـــة :

أوجب الإسلام على الحكومة أن تدقق في أوجه صرف الأموال العامة بحيث يحقق الإنفاق أقصى نفعٍ إجتماعي ممكن بمعنى : ١ ـــ أن لا تنفق الأموال لتحقيق منافع شخصية للجهاز الحكومي بل توجه للصالح العام . ٢ ـــ الإختبار بين البدائل المتاحة للإنفاق بحيث يختار البديل الذي يحقق أقصى منفعة إجتماعية[2] .

٣ ـــ تطبيق مقاييس للإنتاج ومواصفات للسلع وللإعلان التجاري :

قد يلجأ المنتجون والبائعون إلى إنقاص الوزن ، أو تغيير مواصفات السلع ، أو الغش في التركيب باستخدام مواد رخيصة ودون المستوى ، وعدم مراعاة الشروط الصحية . وتدخل الدولة لحماية المستهلك أمرٌ واجب ، وإن قصّرت عن القيام به ، فهي إمّا ظالمة للرعيّة ، وإمّا ضالعة في عمليات الغش والتدليس .

وقد عرف هذا التدخل في الإسلام بنظام الحسبة . والحسبة : هي«الأمر بالمعروف

---

(١) ظهر مؤخراً كتاب يخطيء فكرة تحقيق أعلى معدل للنمو بأقلام مجموعة من الإقتصاديين المعاصرين نشره برفسور ولیم بوميل(William Boumol) تحت عنوان U.S.A. *The Cost of Economic Growth.*

(٢) ينقل الدكتور النبهان الحادثتين التاليتين من كتاب **الأموال** لابن سلام . قال رجل لعمر بن الخطاب : يا أمير المؤمنين لو وسعّت على نفسك في النفقة من مال الله تعالى ، فقال له عمر : أتدري ما مثلي ومثل هؤلاء كمثل قوم كانوا في سفر فجمعوا منهم مالاً وَسلّمَوه إلى واحد ينفقه عليهم ، فهل يحل لذلك الرجل أن يستأثر عنهم من أموالهم ؟ .

ورأى علي بن أبي طالب عمراً يهرول مرة وراء بعير فسأله : « إلى أين يا أمير المؤمنين ؟ فأجابه عمر : بعير نّد من إبل الصدقة أطلبه . قال له علي ، لقد أتعبت الذين سيجيئون من بعدك ، فقال عمر والذي بعث محمداً بالحق . لو أن عنزاً ذهبت بشاطيء الفرات لأخذ عمر بها يوم القيامة » .

ترى هل وصل الإنسان في كثير من دول العالم اليوم غنيه وفقيره في نظر السلطة الى بعض ما وصلت اليه عنز في ضمير عمر ؟ وهل يا ترى هنالك بصيص من الأمل لوقف اغتيال الأموال العامة باعتبارها سائبة مباحة لا تنشط الهمم غالباً إلا لإفتراسها ؟ ـــ الباحث ـــ أنظر : د . محمد فاروق النبهان . **الإتجاه الجماعي في التشريع الإسلامي** (دار الفكر بيروت ١٩٧٠) ص ٣٣٧ ٤٠٠ .

إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله » . وقد ظهر هذا النظام وترقّى في المجتمعات الإسلامية . ووظيفة جهاز الحسبة ، مراقبة الأسعار حتى لا يحدث تلاعب فيها ، أو غش في السلع ، كما يراقب ارباب الصناعات والمهن على اختلاف اانواعها ويدقق في صحة الموازين والمكاييل ، كما يطمئن على النظافة العامة بالنسبة للخبازين والجزارين الى غير ذلك . ويتأكد من دقة ونظافة الأدوات الصحية لدى أطباء الأسنان والأطباء عموما ، وغير ذلك .

والمحتسب ليس إسماً لشخص كما قد يتبادر الى الذهن ، بل هو رمزٌ لنظامٍ متكامل ، إذ أوجب الفقهاء على المحتسب ، « أن يستعين بمعاونٍ مختصٍ لكل حرفة من الحرف خبيراً بصناعة أهل الحرف ، بصيراً بطرق غشهم وتدليسهم ، حتى يتمكن والي الحسبة من منع ما خفي من الغش والتدليس . »[1]

وقياساً على هذا ، فإن من واجب الدولة الإسلامية أن تضع وتطبق مقاييس وأنماط للإعلان التجاري ، بحيث تحول دون تحوله الى قوة رهيبة في يد المنتجين لتصريف مبيعاتهم ، عن طريق إيهام المستهلك ، وإغرائه بمزايا وهمية في السلعة ، والعبث بمشاعره وغرائزه واستثارتها بصورة مدمّرة لصحته المادية والعقلية والنفسية .[2]

(١) يعتبر هذا الموضوع من أبرز الموضوعات التي دارت حولها أبحاث الفقهاء والمفكرين في كل العصور الإسلامية السابقة ، حتى أصبح موضوعاً مستقلاً بذاته تكتب فيه المجلدات وتدور حوله المناقشات العلمية . ويرجع ذلك إلى أن الإسلام وإن كان يقر بمبدأ الملكية الفردية ويعتبرها ركيزة هامة في المجتمع الإسلامي ، لكنه يقيّد مفهومها بحيث تراعي الصالح العام . فلا يجوز إطلاق أيدي المنتجين والبائعين للأضرار بالمستهلك : والنظام المطبق حالياً في الدول الصناعية — للمقاييس والمواصفات — أخذ بكامله من كتابات علمائنا . بل إن ثمة سبقاً وتفصيلاً في الموضوع لم تصل بعد إليه الدول الحديثة . خذ مثلاً الرقابة على الأطباء : يقول محمد بن القرشي « الطب علمٌ نظري وبشري أباحت الشريعة تعلمه لما فيه من حفظ الصحة ودفع العلل ، عن هذه البنية الشريفة » وينبغي أن يكون لهم مقدم — أي نقيب للأطباء من أهل صناعتهم — إذا دخل الطبيب على المريض سأله عن سبب مرضه .. ثم يرتب له قانوناً من الأشربة والعقاقير ، ثم يكتب نسخة لأولياء المريض بشهادة من حضر معه .. وإذا كان من الغد حضر ونظر إلى دائه وقارورته وسأل المريض هل تناقص به المرض أم لا ، ثم يرتب له ما ينبغي ... ويكتب له نسخة يسلمها لأهله .. وهكذا إلى أن يبرأ المريض أو يموت ، فإن برىء من مرضه أخذ الطبيب أجرته وكرامته . وإن مات حضر أولياؤه عند الحكيم المشهور وعرضوا إليه النسخ التي كتبها لهم الطبيب ، فإن رآها على مقتضى الحكمة وصناعة الطب من غير تفريط ولا تقصير من الطبيب . قال هذا قضى بفروغ أجله . وإن رأى الأمر بخلاف ذلك ، قال لهم خذوا ديتكم من الطبيب ، فإنّه هو الذي قتله » . أنظر محمد بن محمد بن أحمد القرشي **معالم القربة في أحكام الحسبة ص ١٦٥ – ١٧٦** .

(٢) من أعظم الكتب قيمة في موضوع الحسبة أو وظائف الدولة ، تفصيلاً وتحليلاً ومثاراً للدهشة على ما ورد فيه من إحاطة ودراية نظرية وعملية كتاب : محمد بن محمد بن أحمد القرشي (**معالم القربة في أحكام الحسبة**) ←

٤ ـــ التدخل في السوق وتحديد الأسعار :

يتحدد سعر السلعة في الظروف العادية عن طريق تفاعل قوى العرض والطلب . وفي الإقتصاد الإسلامي يترك لجهاز الأسعار أن يلعب دوره التلقائي بالنسبة لتخصيص الإنتاج وتوزيعه . أما إذا حدث تلاعب مقصود في السوق لإنقاص العرض بغية إحداث ارتفاع في السعر بصورة تعسفية ، أو حدثت ظروف استثنائية كالحروب والكوارث الطبيعية ، فإنّ من واجبات الدولة التدخل في السوق وتحديد الأسعار ، بل وتوزيع السلع كمياً على المستهلكين . كما يحق للدولة التدخل لرفع الأسعار في حالات الوفرة الكبيرة في الإنتاج ، في بعض الحالات ، مثل حدوث فائض كبير في الإنتاج الزراعي . إذ أن ترك السعر منخفضاً سيؤدي إلى خسارة المزارعين ، وهجرتهم إلى المدن مما يهدد البنيان الإجتماعي ويتسبب في ازدحام المدن ، وقد يضع المركز التمويني الاستراتيجي في وضع حرج[1] . وتحديد الايجارات جائز حسب هذا المفهوم على المساكن وغيرها إذا ما دعت الضرورة .

وهناك نقطة لا مجال للتفصيل فيها ، وهي ضرورة أن تراعي السياسة المالية والنقدية للدولة المحافظة على الإستقرار النقدي وتثبيت مستويات الأسعار أو السماح لها بالتغير في

◄ الذي نقله وصححه وترجمه ونشره بالعربية والانجليزية روبن ليوى الاستاذ بجامعة كامبردج عام ١٩٣٨ . والكتاب يقع في ٧٠ باباً ، الباب الأول في شرائط الحسبة ووظيفة المحتسب ، ثم ترد الأبواب الأخرى نذكر منها باب في معرفة القناطير والأرطال والمثاقيل ، وباب في الحسبة على الطحانين ، والفرانين ، والخبازين والطباخين ، وباب في الحسبة على الخياطين والرفائين ، وآخر على الحمامات . وباب على الأطباء والكحالين والجرائحيين وباب على مؤدبي الصبيان ، وباب في الحسبة على الصيارف ، وباب بالنسبة لأصحاب السفن والمراكب ، وباب الحسبة على معاصر الزيوت . وباب الحسبة على النجارين والبنائين .. الخ .
ومن الكتب الشهيرة القديمة كتاب ، علي محمد الماوردي ، **الأحكام السلطانية** . وللإمام أبي حامد الغزالي فصل الحسبة في **احياء علوم الدين** ، وابن تيمية ، **كتاب الحسبة أو وظيفة الدولة في الإسلام** . وابن القيم : **الطرق الحكمية** .

ومن المراجع الحديثة ، الدكتور إسحق موسى الحسيني ، **الحسبة** . والشيخ علي الخفيف ، محاضرة عن الحسبة « نشرت في كتاب **أسبوع الفقه الاسلامي** المنعقد في دمشق عام ١٩٦١ . والدكتور محمد فاروق النبهان ، **التشريع الجماعي في الإسلام** ، دار الفكر ببيروت ١٩٧٠ . والأستاذ محمد المبارك ، **نظام الإسلام الإقتصادي مبادىء وقواعد عامة** (دار الفكر ـــ بيروت ١٩٧٢) .

(١) إستند عدم تجيزي التسعير إلى واقعة ، غلت فيها الأسعار على عهد الرسول ﷺ ، فقالوا يا رسول الله سعّر لنا فقال عليه السلام : « إنّ الله تعالى هو القابض والباسط والرازق والمسعّر وإنّي لأرجو أن ألقى الله وليس أحد يطالبني بمظلمة في نفس ولا مال » رواه أبو داود والترمذي . ويمكن أن يكون هناك عدة أسباب لرفض ◄

حدود معقولة . إذ أن التضخم يؤدي غالباً الى تدهور مستوى المعيشة بالنسبة للعمال وذوي الدخل المحدود . ويتحيز إلى جانب رجال الأعمال خصوصاً القطاع التجاري .

٥ — محاربة الإحتكار وتشجيع المنافسة بين المنتجين :

في التحليل الإقتصادي المعاصر ، يستدل على الإحتكار ودرجته ، بمدى التركز في الإنتاج وذلك بالنظر إلى عدد المؤسسات . فإذا كانت هناك مؤسسة واحدة تنتج أو تبيع بمفردها ، أطلق على هيكل السوق « الإحتكار الكامل » . واذا زاد العدد قليلاً سمي « باحتكار القلة » .

وهذه مسألة شكلية تنصب على العدد ، بينما المهم الممارسة للسياسة السعرية . وفي بعض الحالات قد يكون من الأفضل للمجتمع أن يوكل الإنتاج لمؤسسة واحدة فقط ، اذا كانت السوق لا تحتمل التجزئة ، أو أن الحالة التكنولوجية تمنح المؤسسات الكبيرة وفورات الإنتاج الكبير ، أو أن طبيعة السلعة أو الخدمة تقتضي استمرارها كالكهرباء ولا تحتمل السوق أية هزة وانقطاع بسبب المنافسة .

► الرسول عليه السلام التسعير. أولا : لترسيخ حرية السوق وترسيخ مبدأ المبادرة الفردية في الإقتصاد الإسلامي حتى لا يكون الإعتداء على حرية السوق كبش الفداء الذي تسارع إلى ذبحه الحكومة عند إفلاس سياستها المترجلة . ثانياً : ربما كان هناك شبهة في أن ارتفاع الأسعار ناجم عن إرتفاع تكاليف السلعة أو ندرتها الطبيعية . أما إذا كانت الحاجة حقيقية إلى التسعير ، فإنه يعتبر بمثابة دفع الضرر الأعلى بالضرر الأدنى خصوصاً عندما يضعف الوازع الديني. فالتوسع في التشريع والتقنين دالة معاكسة للإلتزام الديني والأخلاقي . وقد ذهب إلى هذا ، الإمام إبن تيمية وقدم تحليلاً مدهشاً إذ يقول : « فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم ، وقد ارتفع السعر إمّا لقلة الشيء ، أو لكثرة الخلق فهذا إلى الله ، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق » .. وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلاّ بزيادة على القيمة المعروفة ، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به » .

ويمكن صياغة ما تقدم بلغة إقتصادية ، فالحالة الأولى التي أوردها ابن تيمية : إرتفاع السعر نتيجة لنقص العرض تلقائياً ، أو لزيادة الطلب على جدول عرض ثابت بسبب زيادة السكان . والإرتفاع في السعر هنا أمر طبيعي ولا مجال فيه للتدخل . أما الحالة الثانية فهي تحكم البائع في العرض بصورة قسرية ، خصوصاً إذا كانت السلعة ضرورية ومرونة الطلب قليلة ، مما يؤدي إلى ارتفاع كبير في السعر . وفي مثل هذه الحالة يجب التدخل والتسعير.

أنظر شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس بين تيمية : الحسبة في الإسلام أو وظيفة الدولة الإسلامية (المكتبة العلمية — المدينة المنورة ب . ت) ص ١٦ – ١٩ .

في هذه الحالات ومثيلاتها ، لا مانع من أن تنفرد مؤسسة واحدة — أو عدد قليل — بالإنتاج شريطة أن تحدد الحكومة سعراً عادلاً ومجزيا بالنسبة للمستهلكين وبالنسبة للمستثمرين .

أما المحرم . فهو ممارسة أساليب الإحتكار المشهورة عن طريق إقفال الأسواق والتحكم في الإنتاج . عن طريق منع مؤسسات أخرى من إستخدام المواد الخام . أو منعها من استخدام منافذ التسويق . واغراق الأسواق لتدمير المؤسسات المنافسة .

والدولة في هذه الحالات عليها واجب التدخل بصورة مباشرة ، أو غير مباشرة لتفسح المجال أمام دخول مؤسسات جديدة لترشيد العملية الإنتاجية ، وتحسين السلع ، وتخفيض السعر ، إذ أنَّ أهم مزايا المنافسة تحسين الإنتاج وتخفيض التكاليف .(١)

٦ — سياسة الأجور والتدخل في سوق العمل :

من الناحية المبدئية يتحدد الأجر تبعا لظروف السوق أي عرض العمال والطلب عليهم ، وتتفاوت الأجور تبعاً لطبيعة الإنتاج ومتطلباته وقوة أو ضعف الطلب عليه ، ولمهارة العمال وقدراتهم ولاستعدادهم الفطري أو المكتسب ، ولطول فترة التدريب والتخصص أو قصرها .

والأصل أنّ العمال أحرار في اختيار العمل الذي يريدون ممارسته ، وصاحب العمل حرّ في توظيف العمال .(٢) ولكن العمل الإنساني له مكانة كبرى في الإسلام . يقول

(١) يقول القرشي في كتابه **معالم القربى** : « وإذا رأى المحتسب أحداً قد احتكر من سائر الأقوات وهو أن يشتري ذلك في وقت الغلاء ويتربص ليزداد في ثمنه ، ألزمه بيعه إجباراً لأن الإحتكار حرام والمحتكر ملعون » . وقد استند القرشي في ذلك إلى حديث لرسول الله ﷺ يحرم فيه الإحتكار . والملاحظ هنا أن الإحتكار يتعلق بالبيع والممارسة ويقاس على هذا التحكم المباشر للمنتج (أنظر القرشي المرجع السابق ص ٦٦٢) . وجدير بالذكر أن الرسول ﷺ نهى عن إحتكار الشراء أيضاً . ويقول القرشي « ولا يجوز تلقي الركبان وهو أن تقدم قافلة فيلتقيهم إنسان خارج البلد فيخبرهم بكساد متاعهم ليبتاع منهم رخيصاً . فإن النبي ﷺ نهى عن تلقي الركبان . ونهى عن بيع السلع حتى تهبط إلى الأسواق . فمن فعل ذلك فصاحب السلعة بالخيار بعد أن يقدم السوق » . (أنظر المرجع السابق ص ٢٧) وبلغة إقتصادية يرى الرسول عليه الصلاة والسلام أن يكون السعر معلوما لدى البائع . فلا يلحق به غبن . وأن تتوافر المعلومات الكاملة لدى البائع والمشتري . أي أن ينتفي إحتكار الشراء بسبب الجهل بأحوال السوق . وهذه الحالة يطلق عليها الإقتصاديون شرط المعرفة الكاملة بأحوال السوق .

(٢) يرى ابن تيمية أن من واجبات الدولة الإسلامية — الحاكم — تأمين كافة الأعمال — الصناعات والنشاطات الأخرى — التي تسد حاجة المجتمع وأن على الدولة إجبار الناس على الأعمال التي تحتاجها الأمة إذا امتنعوا طواعية عن ذلك . شريطة أن تدفع لهم أجر المثل .

الرسول عليه الصلاة والسلام « ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده ».[1] وقوله : « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه ».[2]

ومن الناحية المجردة ، لا يمكن مقارنة قوة العمل مع قوة رأس المال . إن قوة رأس المال ترجح ، والعامل في مركز ضعيف ، مما قد يضطره الى القبول بأجر مجحف[2] . ذلك لأنَّ العمل هو أقرب السلع الى التلف وعرضه بصورة مباشرة يتأثر بمقتضيات سدّ حاجة العامل للعيش والإرتزاق .

والدولة الإسلامية عليها واجب حماية أسهم العنصر الإنساني ، وذلك بالتدخل في سوق العمل إما بصورة غير مباشرة كأن تسّن القوانين التي تحدد ساعات العمل وإجازات العمال ومكافآتهم السنوية ، وفي حالة المرض أو إصابات العمل ، وتحسين ظروفهم الصحّية والترفيهية والثقافية والتدريبية ، وتحديد سن العمل بتحريم تشغيل الأحداث ، وإمّا التدخل بصورة مباشرة عن طريق تحديد الأجور . وذلك بوضع حد أدنى عام للأجور على مستوى الإقتصاد الكلي ، أو تفرض مستوى للأجر في بعض الصناعات ، إذا اتضح أن هنالك استغلالاً للعمال من قبل رجال الأعمال .

والدولة الإسلامية وهي تتدخل لمنع إحتكار الشراء عند توظيف العمال من قبل المؤسسات ، تحرص أيضاً أن تلعب دورها بصورة متوازنة بين العمال وأرباب الأعمال ، فتمنع إحتكار البيع — عرض العمل — من قبل نقابات العمال والتي قد تفرض شروطاً قسريّة دون اعتبار لحالة الطلب العام على المنتجات أو حالة الإقتصاد القومي . فارتفاع الأجور دون مراعاة لنمو إنتاجية العامل سيؤدي حتماً الى حالات التضخم ، وما يتبعه من شرور إقتصادية وإجتماعية ، كما أن ارتفاع الأجور المصطنع قد يؤدي الى إشاعة روح الكسل والتمرد وتقليص معدل النمو اللازم للاقتصاد القومي .

وقد أجاز ابن تيمية وغيره[3] تسعير العمل ، قياساً على تجويزه تسعير السلع . ويبدو

---

(١) رواه البخاري وأحمد .

(٢) رواه إبن ماجه عن عمر . وأنظر : محمد فهر شقفة ، **أحكام العمل وحقوق العمال في الإسلام** (دار الإرشاد بيروت ١٩٦٧) . وأنظر كذلك لبيب السعيد . **دراسة إسلامية في العمل والعمال** (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة ١٩٧٠) .

(٣) يقول إبن تيمية « والمقصود هنا أنَّ ولي الأمر إن أجبر أهل الصناعات على ما يحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبناية ، فإنه يقدر أجرة المثل . فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك ، ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك حيث تعين عليه العمل وهذا من التسعير الواجب » . **أنظر . كتاب الحسبة في الإسلام** ، ص ٢٧ .

أن الفقهاء الذين أجازوا تسعير العمل أجازوه إذا إقتضى الحال في صناعات معينة . وقدروا أن يكون الأجر مساوياً لأجر المثل ، وبلغة إقتصادية حديثة ، مساوياً لأجر الفرصة المضاعة (Opportunity Cost) .

وهذه الإجازة بعينها تفتح باباً تستطيع بموجبه الدولة أن تحدد الأجور في قطاعات معينة ، وكذلك تحديد حد أدنى للأجور على المستوى الكلي . وذلك لمنع استغلال جهل العمال بحالة السوق ، ولحفظ مستوى لائق من المعيشة لهم ، وترشيد العملية الإنتاجية عن طريق تحسين خطط دراسة المشروعات والتخطيط لها بشكل جيد ، اذ أن وجود حد أدنى للأجور يفرض على المنتجين قدراً أكبر من الجدية . وأخيراً فإن الإحتفاظ بمستوى معين للأجور يعتبر بمثابة خط دفاع هام لإبقاء قوة شرائية في يد الفئة الغالبة في المجتمع لاستيعاب جانب من الإنتاج . مما يقلل من حدة الأزمات الإقتصادية في أوقات الكساد .

٧ — تحقيق توزيع عادل للدخل والثروة ومراعاة مبدأ تكافؤ الفرص :

إذا سلمنا بأن الملكية الفردية هي القاعدة التي يقوم عليها بنيان الإقتصاد الإسلامي ، فلا مناص من التسليم بأن مكافآت عناصر الإنتاج ستتحدد — عموماً — تبعاً للنتائج التي يسفر عنها سريان جهاز الأسعار ، ومقدرته على الربط بين أسواق المنتجات وأسواق عناصر الإنتاج . ولما كانت الملكية — كذلك الإنتاجية — متفاوتة بين الناس ، فلا مناص من حدوث تفاوت في توزيع الدخول الفردية ، والتفاوت في الدخول ليس عيبا في ذاته ، اذ أنه يشكل دافعاً حركياً لتحسين الإنتاجية والمنافسة . ويسمح بإحداث تفاوت معقول في الأذواق ، الذي يؤدي بدوره الى تنوع الإنتاج وترقية العملية الإنتاجية . وباختصار فإن تفاوت الدخول في هذا المعنى يفسح المجال للتنوع ويشحذ الحوافز للإبداع . أما التساوي التام في الدخول فإنه يؤدي الى تجميد العملية الإنتاجية ، ويصيب الإقتصاد بحالة من السكون والجمود .

ولكن هذه المزايا المترتبة على تفاوت الدخول يمكن أن تتحول الى أخطار محدقة اذا كانت فجوة التفاوت كبيرة ، وتركزت الثروة في أيدي أفراد قلائل . وهذا التركز سيسمح بأن تمتد آثاره السيئة الى النواحي الإجتماعية والسياسية فضلا عن النواحي الإقتصادية . إن تركيز الثروة يمكن أن يقتل الحوافز وروح الإنتماء في المجتمع ، ويمكّن لفئة قليلة من أن تصبغ الحياة السياسية والثقافية والفنية بحيث توجه سياسة الدولة لحماية مصالحها . وعلى

المستوى الإقتصادي فإنه يمنح فئة غنية قليلة ، الفرصة للإستمتاع بخيرات المجتمع وتسخير طاقاته لاشباع حاجاتها الترفيهية . وآنذاك يبرز نمطان للإستهلاك : نمط كمالي تتوجه نحوه معظم الموارد الإقتصادية . ونمط بدائي شعبي ، حظه يسير من الموارد . ذلك لأن ثقل القوة الشرائية سيترك بصماته واضحة بالنسبة لتوجيه الموارد . وفي مثل هذا المجتمع تتحول مؤسسة الشورى[1] الى مجرد شبح لا مضمون حقيقي له . ويورث البنيان الإجتماعي كله طاقات حبيسه مكبوتة يمكن أن تعصف به كليةً في أية لحظة .

ولكي تبقى الحياة الإقتصادية والإجتماعية الإسلامية قادرة على الإحتفاظ بقوة دفعها أعطى الإسلام للدولة وسائل عديدة لتحقيق توزيع للدخل أكثر عدالة . وهذه الوسائل تنقسم الى نوعين :

النوع الأول : وسائل ضمنية في صميم النظام .
النوع الثاني : وسائل تخضع للقرار السياسي وتقدر حسب حاجة المجتمع .

أما الوسائل الضمنية فأبرزها : ١ — الزكاة ٢ — نظام الإرث ٣ — الإنفاق بأنواعه والكفارات والأوقاف . أما النوع الثاني — فيشمل فرض الضرائب وتطبيق نظام الضمان الإجتماعي وتحديد الملكية الزراعية والعقارية أو التجارية .

النوع الأول : التوزيع بأساليب غير مباشرة .

وبالنسبة للنوع الأول ، سنتناول الزكاة بشيء من التفصيل .

الزكاة كأداة لتوزيع الدخول :

الزكاة ، التزام مالي — نقدي أو عيني — ورد في القرآن الكريم ، وفصلت الأحاديث النبوية الشريفة مقدارها ومطرحها — أي وعاءها — ، وتوقيتها ، و شروطها .

---

(١) لا تتناقض هنا بين القول بأن الملكية الفردية ضرورية لوجود الحرية ، وبين إمكانية تحولها إلى أداة لطمس معالم الحرية . إنّ الملكية الفردية شرط لا غنى عنه ، لكنها في حاجة إلى مقومات أخرى . إذ بالإضافة إلى ضرورة أن يستقر مفهومها في وجدان الحاكمين والمحكومين فإن تحقيق العدالة الإجتماعية ورفع مستوى العيش للمواطنين جميعاً شرط أساسي لا غنى عنه . ومن الظلم حقاً أن يظن البعض عدم إمكانية تحقيق العدالة الإجتماعية والتقدم إلا بالقضاء على الملكية الفردية . إن العبقرية الحقيقية تتمثل في ذلك المجتمع الذي يستطيع أن يضمن تحقيق العدالة الإجتماعية ، بمضامينها كلها وليس بالمضمون الإقتصادي وحده ، في ظل حرية التملك .

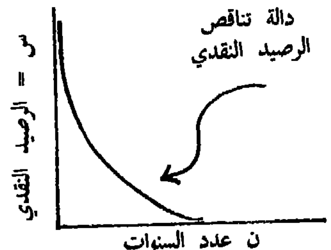
للتوسع في هذا الموضوع أنظر : المرحوم سيد قطب . **العدالة الإجتماعية في الإسلام (مكتبة وهبه — القاهرة)** .

وتفترق الزكاة عن الضرائب بخلودها واستمراريتها وثباتها . فهي غير قابلة للحذف ولا لتغيير معدلاتها . وهذه الحقيقة تمنحها ميزة كبرى . إذ أنها تمثل موازناً ضمنياً مستديماً في النظام الإقتصادي الإسلامي (Autonomous Built in Stabilizer) والزكاة لا تمس القشرة الخارجية للثروة ، أي لا تقتصر على الدخل كما هو الحال في معظم أنواع الضرائب المعروفة ، لكنها في حالات عديدة تمس السطح ، وتتغلغل بعيداً في صميم رأس المال والمورد الإنتاجي .(١)

ويمكن متابعة حركة الزكاة في توزيع الدخل من زاويتين :

١ — الزكاة وتوزيع الدخل من خلال النمو : (Distribution Through Prod.)

الزكاة المفروضة على الأرصدة النقدية والمسكوكات الذهبية والفضية والمدخرات والمكتنزات بمعدل ٢,٥٪ سنوياً شأنها أن تحفز رأس المال للبحث عن مجالات استثمار مجزية ، وإلا تعرض الرصيد النقدي للتناقص المستمر والفناء مع الزمن ، كما تصوره المعادلة التالية :



الرصيد النقدي في نهاية سنة = س (١ — ع)ن

حيث س = رأس المال أو الرصيد النقدي

ع = معدل الزكاة

ن = عدد السنوات

وتبين الدالة الطريقة التنازلية التي يتناقص بموجبها رأس المال مع الزمن . وزيادة الإستثمار والإنتاج توسع قاعدة الدخل وتزيد فرص التوظف . والزكاة موجهة من حيث آثارها لحفظ الإقتصاد في حالة نمو وحركة بمعدلات عالية تزيد عن معدلات الزكاة . والحديث عن عدالة التوزيع وتحسين مستوى المعيشة ، يصبح عميقاً اذا لم تتوسع

---

(١) محمد أحمد صقر ، « **الزكاة والضرائب المعاصرة** » بحث ألقي في أسبوع ندوة التشريع الإسلامي تحت ، إشراف جامعة بنغازي (البيضاء . ١٩٧٢) . وللتوسع في هذا الموضوع ، أنظر : ابراهيم فؤاد أحمد علي ، **الموارد المالية في الإسلام** ، (معهد الدراسات الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٠) . وأنظر الدراسة الموسوعية المعروفة : يوسف القرضاوي ، **فقه الزكاة جزآن** . (دار الإرشاد بيروت ١٩٦٩) .

ومن المراجع القديمة التي لا تنضب قيمتها : القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ، كتاب **الخراج** المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٥٢ هـ) . وأنظر كذلك تقرير اللجنة العليا لمراجعة التشريعات وتعديلها وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية بعنوان **الوثائق والدراسات الخاصة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية** — المجلد الأول (الجمهورية الليبية إبريل ١٩٧٢) ص ١٣٥ - ١٦٦ .

قاعدة الإنتاج في المجتمع.(١) ويمكن أن نسمّي هذا الأثر توزيع الدخل من خلال الإنتاج . (Income distribution through production)

٢ — تأثير الزكاة على التوزيع بتخصيصها الإنفاق :

توزع حصيلة الزكاة طبقاً للمصارف أو الوجوه الواردة في الآية الكريمة : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين . والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم . وفي الرقاب ، والغارمين وفي سبيل الله ، وابن السبيل فريضة من الله ، والله عليم حكيم ﴾.(٢)

وواضح ان المستفيد الأعظم من الزكاة الفئات المحتاجه أو الفقيرة . وتخصيص الإنفاق وربطه لسد احتياجات رأس المال البشري ، يبرز مدى حرص الإسلام على الإنسان . فلا بد أولاً من سد الحاجات الإنسانية المباشرة ، ولا تبدد حصيلة الزكاة على مشاريع أقل أهمية ، وثمة أمرٌ على غاية من الأهمية ، وهو أن حصيلة الزكاة محصنّة الى حدٍ كبير من تناقص القوى الشرائية . فكون زكاة الثروة الحيوانية — الأنعام — والزرع تدفع على شكل عيني ، أو ما يوازي القيمة النقدية السائدة في تلك الفترة ، فإن هذا من شأنه أن يحفظ القوة الشرائية للمستفيدين من التدهور في وجه حالات التضخم وارتفاع الأسعار . وهذه مشكلة تتعرض لها الضرائب . واصبح عدد من المفكرين المعاصرين الغربيين يطالب بعلاجها وتسمى مشكلة التثبيت .(٣) (Indexation)

أما طريقة توزيع الثروة ، وتفتيت الملكيات الكبيرة عن طريق نظام الإرث الإسلامي .

---

(١) إتساع وعاء الزكاة وكونها تفرض على مصادر إنتاجية واسعة يجعلها تتمتع بمقدرة أكبر من الضرائب لتحقيق هدف التوزيع العادل ، فهي تفرض على الإنتاج الزراعي بمعدل ٥ — ١٠٪ ، وعلى الإنتاج الحيواني بمعدلات متفاوتة . وعلى الإنتاج الصناعي بمعدل ٥ — ١٠ ٪ . وعلى صافي غلات العقارات السكنية والمتاجر بنفس النسبة السابقة ، وعروض التجارة ٢,٥٪ وعلى الأسهم والسندات — الدين غير الربوي — والأرصدة بنفس المعدل . وكون مصادرها متعددة يمنحها قدراً كبيراً من المرونة . فلو فرضنا مثلاً أن الأرباح قد وصلت إلى الصفر في المجتمع ، فإن حصيلة ضرائب الشركات تصبح صفراً في تلك السنة . بينما تظل حصيلة الزكاة رقماً موجباً ، لأن الزكاة تفرض على الرصيد النقدي وإن لم يحقق ربحاً بسبب عدم استغلاله .

(٢) خاضت الدولة حرباً لصالح الفقراء في عهد أبي بكر رضي الله عنه ، عندما رفضت بعض القبائل أداء الزكاة وأجبروا في النهاية على دفعها بالقوة .

(٣) أنظر نص الرسالة التي نشرتها جريدة الجارديان البريطانية المرسلة من اللورد باودين والدكتور الحسيني حول ثبات القوة الشرائية للزكاة .

Lord Bowden & S.T.S. Al-Hasani, "The Prophet and the loss, or a fair Shower of the proceeds". The Guardian, Thursday June 5, 1975, p. 12.

فلا مجال لتفصيلها هنا . ويكفي القول أنها صمام أمان ثابت غير قابل للتغير . فتوزع التركة حسب الأنصبة الشرعية الواردة في القرآن الكريم . من شأنه أن يوّزع منبع الدخل على كل الفروع القريبة . مما يوسع من قاعدة المستفيدين . أما فروض الإنفاق كإلزام الإبن بالإنفاق على أبيه . فإنها أيضاً تساهم في نفس الإتجاه من الناحية الإقتصادية .

النوع الثاني : التوزيع بأساليب مباشرة :

يدخل في هذا النوع فرض ضرائب جديدة جنباً إلى جنب مع الزكاة . أما أنواع الضرائب ، كالضرائب المباشرة وغير المباشرة وضرائب التركات ، ومعدلاتها التصاعدية والنسبية ، فإن للدولة الإسلامية أن تفرض ما تراه كفيلاً بتحقيق مصلحة الجماعة ، شرط أن تكون المصلحة قطعية وعامة . بمعنى لا تخدم مصلحة الحاكمين ، وإنما يراعى في فرضها شرط ضرورة تلبية الحاجات الإجتماعية . وللرسول الكريم قول مأثور : « إنّ في المال حقا سوى الزكاة »[١]

وإذا توافرت المصلحة القطعية للمجتمع — لا الظنية — جاز للحكومة ان تتدخل في الملكية ذاتها[٢] ، كأن تضع حدوداً للملكية الزراعية والصناعية .[٣]

---

(١) سنن الترمذي .

(٢) لمزيد من التوسع في هذا الموضوع أنظر : سيد قطب — **معركة الإسلام والرأسمالية والعدالة الإجتماعية في الإسلام** وأنظر : محمد قطب ، **شبهات حول الإسلام والإنسان بين المادية والإنسان** .

(٣) ولقد عالج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان قضية حق الدولة في تحديد الملكية بصورة تحليلية وتاريخية مستشهداً بوقائع من التاريخ الإقتصادي للمجتمع الإسلامي في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، ودلّل على رأيه بأحاديث نبوية عديدة ، مبرزاً أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد وزع الأرض في مجالات عديدة ، خصوصاً توزيعه في بني النضير ، إذ أعطاها كلها للمهاجرين ، ولم يعط الأنصار شيئاً ، بإستثناء رجلين كانا فقيرين . ويتفق الدكتور أبو سليمان مع المرحوم الدكتور مصطفى السباعي في حق الدولة تأميم بعض الصناعات والأنشطة إذا تطلبت مصلحة المجتمع ذلك ، شرط أن تعوض المالكين بطريقة عادلة . غير أنّ أبا سليمان يصرّح بوضوح في عدة أمكنة من بحثه القيم ، بأن الأصل هو الملكية الفردية وإفساح المجال لقوى العرض والطلب أن تلعب دورها في السوق . وأريد أن أضيف أن من حق الدولة أن تضع حداً أدنى للملكية حتى تحول دون تفتيت الملكية خصوصاً الزراعية منها في الريف ، بسبب توزيع التركة حسب الإرث الشرعي ، عن طريق اشتراط اشتراك الورثة في جمعيه تعاونية زراعية أو غير ذلك ، حتى يمكن استغلال الأرض في وحدة إنتاجية معقولة .

Abdul-Hamid Ahmad Abu-Sulayman. *The Theory of the Economics of Islam. Proceedings of the third East Coast Regional Conference, Theme. Contemporary Aspects of Economic and Social Thinking in Islam.* Moslem Students Association, Holiday Hills, April 12, 1968, pp. 26-83.

٨ — تحقيق الضمان الإجتماعي لأفراد المجتمع :

كان بالإمكان دمج هذا البند مع البند السابق لكننا أردنا إفراد حيّز صغير من هذا البحث لإبراز أهميته . تضمن الدولة لكل مواطن فيها مسلماً أو ذمّياً حق العيش الكريم إذا كان متعطلاً بصورة إجبارية (Compulsory Unemployment) . أو به مرض أو عاهة يقعده عن كسب رزقه . كما تضمن المسكن اللائق والعلاج . استناداً الى قول الرسول الكريم : « من ترك كلاً فإلينا ومن ترك مالا فلورثته » .

وإذا لم تكف موارد الزكاة ، فللدولة أن تفرض على أموال الأغنياء التزامات إضافية كالضرائب[1] لسد احتياجات المجتمع كما بيّنا .[2]

ولا بد من الرد على اعتراض قد يثور ، بأن إتباع مثل هذه السياسة السخيّة لإعادة توزيع الدخل ، ستعمل على تحويله من فئات ميلها الحدي للإدخار مرتفع (أي الأغنياء) الى فئات ميلها الحدي للإستهلاك مرتفع ، مما يضعف من معدل التكوين الرأسمالي والنمو.

والحقيقة أن فكرة التعارض الموهوم بين النمو وتحسين مستوى المعيشة للغالبية كانت إحدى المسلمات التي قررّها الإقتصاديون الكلاسيك وأقرانهم المحدثون جزافاً (Classical and Neoclassical) ولا تتوافر حتى يومنا هذا دراسات ميدانية تطبيقية لإثبات صحة هذه المسلّمة . ولا زال المجال متاحاً لأبحاث ميدانية للتعرف حقا على العلاقة بين إعادة توزيع الدخل وتأثيره على الإدخار ، وكذلك تأثير ذلك على عنصر العمل كأحد مدخلات الإنتاج ، ومدى اتباع سياسة تتميز بالعدل الإجتماعي على كفاءة العمل وتحصينه ضد عوامل اللامبالاة والإهمال والتسيّب .

---

(١) خصّص عمر بن الخطاب عطاء — منحة دورية — لكل طفل ، وقد عمّم هذا بعد أن علم أن الناس أصبحوا يعجّلون فطم أطفالهم لينالوا العطاء . كما منح عطاء لجميع كبار السن — غير القادرين على العمل والكسب — من أهل الذمّة وأعفاهم من الجزية .

لإستعراض مسهب مع الشواهد . أنظر : محمد فاروق النبهان : **الإتجاه الجماعي في التشريع الإقتصادي الإسلامي ، ص ٣٨٥ — ٣٩٧ .**

(٢) وقد ذهب إلى هذا الرأي عدد غير قليل من الفقهاء والمفسرين كالشاطبي والزمخشري وابن حزم وغيرهم . وعلى سبيل المثال ، يقول إبن حزم في المحلّى ص ٤٥٢ : « وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم ، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه ، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبمسكن يكنّهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارّة » .

وهذه أحد الأمثلة التي تظهر كيف أن النظرية الإقتصادية الغربية قد أخضعت في مناسبات كثيرة لتبرير مصالح جهات نافذة (Pressure Groups) [(١)].

٩ ــ التخطيط الإقتصادي وتنفيذ برامج والتطوير الزراعي :

لا يعطي الفقه الإسلامي الدولة الحق في أن تضع الخطط والبرامج لتطوير الإقتصاد الوطني وبناء الصناعات والتوسيع في الإنتاج الزراعي وتزويد المجتمع بالخبرات الأكاديمية والمهنية وتشجيع البحث العلمي وملاحقة التطور التكنولوجي فحسب ، بل إنه يعتبر الدولة التي تقّصر في إتخاذ السبل والوسائل نحو سد حاجات المجتمع من كل هذه المتطلبات في الحاضر وتدبير الأمر للمستقبل آثمة ، ويأثم معها المجتمع كله . وهناك قاعدتان في الشريعة الإسلامية عرفتا باسم المصالح المرسلة وقاعدة سد الذرائع ، تمكّنان الدولة من اتخاذ السياسات اللازمة لمواجهة الظروف المتطورة ، والتي تهدف الى تحقيق الازدهار الإقتصادي للمجتمع . وللشاطبي نظرات ثاقبة في هذا المجال [(٢)].

ولكن مدى اتساع أو ضيق التخطيط الإقتصادي والإجتماعي ، يتوقف على الحالة العامة للإقتصاد القومي وعلى مدى إستجابة القطاع الخاص للتدابير غير المباشرة التي تتخذها الحكومة لتشجيع انتاج معين . ويمكن ان يقتصر التخطيط على جمع المعلومات ودراسة السوق والمسح العام والتنبؤ (عن طريق الإحتمال) بأحوال المستقبل وتأثيرها على الوضع الإقتصادي . كما يمكن أن يكون التخطيط موجهاً لايجاد قطاع عام خصوصا في قطاع الخدمات العامة (Public Utilities) كالكهرباء والغاز[(٣)] . وبعض الصناعات الثقيلة وصناعة الأسلحة .

---

(١) Gunnar Myrdal, *Against the Stream.* **Published by Pantheon press, Cambridge University Press, 1972.**

(٢) من أعظم الكتب التي تتسم بالفهم المتعمق لفلسفة المسؤولية الجماعية ، كتابا « **الإعتصام** » و « **الموافقات** » لأبي إسحق الشاطبي .

(٣) يتفق مع هذا الرأي فقهاء كبار ، أمثال إبن تيمية ، والغزالي ، وإبن حزم ، والكاساني . واستند الفقهاء إلى قول الرسول ﷺ « الناس شركاء في ثلاثة : « الماء والكلأ والنار » . لإباحة تملك الدولة موارد إنتاجية لها صفات مماثلة ، في هذا الشأن يقول الإمام الكاساني في كتابه **بدائع الصنائع** «أوأرض الملح والغاز والنفط ونحوها ، مما لا يستغني عنها المسلمون لا يجوز للإمام ــ أي الدولة ــ أن يعطيها لأحد لأنها حق لعامة المسلمين ، وفي الأقطاع إبطال لحقهم وهذا لا يجوز» أنظر : علي عبد الواحد وافي . **التكامل الإقتصادي في الإسلام**ــ مجمع البحوث الإسلامية ــ القاهرة ١٩٧١ .

وفي كل الحالات لا يجب ان يصل التخطيط إلى المدى الذي يمكن ان يهدّد نظام الملكية الفردية ، ويقضي على الحوافز الفردية وتتحول الدولة بالتدريج الى مالكة لوسائل الإنتاج . الدور الحكومي مطلوب لسد النقص في النشاط الخاص فقط وليس التنافس معه .

١٠ — العمل على تحقيق التكامل الإقتصادي للأمة الإسلامية :

لم يعرف الإسلام في صدره الأول وفي عهد إزدهار المسلمين قضية الحدود الجغرافية والسياسة والإقتصادية . وكانت الوحدة الإسلامية لا تتمثل في المعتقد فحسب ، بل وفي الحياة السياسية كذلك . وظل الفقه الاسلامي فترة طويلة لا يعترف بالبيعة الاّ لإمام واحد يرعى صالح جميع المسلمين .

أما اليوم فقد انقسم العالم الإسلامي الى دويلات متعددة ، وهذا الإنقسام السياسي ما هو الاّ تعبير عن الإنقسام الفكري والتشتت الثقافي والتخبط الأيدلوجي الذي أريد للأمة الإسلامية ان تتجرعه .

وعلى أية حال ، فإن من واجب أية دولة تأخذ بمفاهيم الإسلام المتكاملة ومنها المفاهيم الإقتصادية ، أن تضع في اعتبارها ضرورة تحقيق التكامل الإقتصادي للأمة الإسلامية . وللتكامل جوانب عديدة ، نبرز بعضاً من جوانبه الإقتصادية . التكامل يساعد الى حد بعيد على حل مشكلة ضيق السوق التي تعتبر قيداً على إدخال الصناعات الكبيرة التي تتمتع بوفورات الإنتاج (Economies of Scale) . كما أنه يساعد على إدخال الفن الإنتاجي المتطور ذلك لأن هناك أحجاماً لا يمكن إدخالها في بلد صغير كإنتاج الطائرات والسيارات . كما يوفّر التكامل الفرص لسد النقص في بعض العناصر كالعمال والخبرات الفنية ورأس المال . ويوفر في نفقات التنمية ذاتها عن طريق الإستغناء عن مشاريع كثيرة ومتكررة لا تتمتع بمزايا حقيقية . وهذا من شأنه أن يسمح بقيام نمط من[1] التخصص في البلدان الإسلامية بحيث يتخصص كل بلد حسب طبيعة موارده ومزاج سكانه . مما يسمح ببناء قاعدة صناعية تسير جنباً الى جنب مع تطوير الزراعة .

(١) للتوسع في تحليل مختلف الآثار الإيجابية للتكامل الإقتصادي بالنسبة للمؤسسة الواحدة وللاقتصاد ككل أنظر : رسالة المؤلف للدكتوراه بعنوان « الإندماج الإقتصادي ونمو الدول غير النامية » .

Mohamed A. Sakr, **Economic Integration** and the Growth of **Less Developed Countries**, Ph. D. Thesis, Harvard University Cambridge, Mass. 1964.

لتأمين احتياجات الغذاء ومتطلبات التنمية من المواد الخام الزراعية مما يكفل نجاح خطة التنمية . ومحصلة هذا كله تحسين رفاهية المستهلك عن طريق الإنتاج الجيد والسعر المعقول .

وهذا النمو الصناعي في ظل التكامل الإقتصادي سيحل مشكلة خطيرة تتعرض لها الأمة الإسلامية فيما يتعلق بإنشاء الصناعات العسكرية . إذ أن الصناعة العسكرية الحديثة باهظة التكاليف خصوصا من ناحية الإنفاق على البحث العلمي والتجارب ، ونمط الأسلحة في تطور مستمر . وبناء صناعة عسكرية تسد احتياجات الدول الإسلامية يعتبر شرطاً لاغنى له للتخلص من سيطرة الدول الكبرى على اختلاف أنظمتها ، التي تستخدم قضية تزويدنا بالأسلحة كأسلوب ابتزاز لإحداث توائم سياسي ينسجم مع مصلحة الدول المصدرة للسلاح . وكثيرا ما يتعارض هذا مع مصلحة الأمة الإسلامية .

وباختصار فإن التكامل هو السبيل للإستقلال الإقتصادي وتحسين شروط التبادل مع العالم الخارجي ، وتعميق الفعاليات الإقتصادية في الوطن الإسلامي ، الذي يعتبر ركيزة أساسية للاستقلال السياسي .(١)

ولابد الآن من كلمة أخيرة موجزة عن البحث . فلعلنا قد وفقنا في ابراز إهتمام الإسلام بمسألة النشاط الإقتصادي ، وأن الإنتاج المادي والحث عليه جزء من العقيدة الإسلامية التي تأخذ الإنسان — وبيئته — وتعامله بصورة شمولية ، تضمن له ولمجتمعه نموا متوازياً هادفاً .

وأبرزنا دور القيم في التحليل الإقتصادي وفي تقييم الأنظمة الإقتصادية والإجتماعية ، وكيف أن هنالك إتجاهاً قوياً بين الإقتصاديين لتأكيد الإعتراف بالدور الجوهري للمعايير والقيم في تشكيل منهج الباحث الإجتماعي . ومعنى هذا أن العالم الإقتصادي المسلم وهو ينطلق من مواقف تبنى على مفاهيم وفلسفة النظرة الإسلامية ، إنما يمارس حقاً طبيعياً ، ويلتزم منهجاً علمياً مفيداً ، حتى يكون لتحليله وللسياسات الإقتصادية التي يقترحها قابلية للتطبيق وتحقيق الأهداف التي تنسجم مع طبيعة المجتمع الإسلامي .

---

(١) ولإبراز أهمية التكامل بالنسبة للتصنيع الحربي في الصراع ضد الحركة الصهيونية التوسعية . أنظر محمد أحمد صقر « **أثر حرب رمضان على الإقتصاد الإسرائيلي** » بحث قدم في ندوة حرب أكتوبر — التي إنعقدت تحت إشراف جامعة القاهرة . أكتوبر ١٩٧٥ (تحت الطبع) .

ومن خلال التحليل المقارن للأنظمة الإقتصادية ، تبين من البحث ان الملكية الفردية في الإسلام لها مفهوم ومضمون متميز يجعلها أقرب الى الوديعة في يد المالك لاستغلالها وتنميتها والتمتع بعائدها ، مراعياً المالك في كل الحالات مبدأ الايراد الإجتماعي . وتوجيه الملكية (والموارد الإقتصادية) من خلال هذه الرؤيا يجعلها أقدر على تحقيق الرفاهية المثلى . إذ أن الإنتاج سيتوجه لسد الحاجات الضرورية والحاجات التي تتطور مع الزمن . شريطة أن تكون الرغبات والحاجات سويّة . والدولة في الإسلام ليست غائبة عن المسرح الإقتصادي فلها أدوار رئيسية وهامة . تتلخص في التحفظ لأية آثار سلبية تنجم عن سريان نظام جهاز الأسعار . وتوفر للمجتمع متطلبات النمو والتقدم العلمي والإقتصادي . وتوفر العمل وتتدخل في عملية توزيع الدخل بحيث تحقق مستوى لائقاً للعيش لجميع المواطنين .

والإسلام يعتبر الإستثمار في الإنسان أرقى أنواع الإستثمار . خلافا لمعطيات النظرية الرأسمالية التي افترضت — خصوصاً في مرحلة الثورة الصناعية دون وجه حق — أن التكوين الرأسمالي والتطور الصناعي . لا يتحقق إلاّ على حساب تدهور مستويات العيش للطبقة العاملة . إنّ الموارد وما ينجم عنها سخرها الخالق جل شأنه لرفاهية الإنسان ورفع شأنه . فكيف يجوز أن يسخر الإنسان ليكون هو-نفسه طعماً للحياة الإقتصادية حسب الرؤيا المادية الضيقة ؟ .

* * * *

المذهب الإقتصادي في الإسلام

للدكتور محمد شوقي الفنجري*

تمهيـــد

١ — منشأ الإقتصاد الإسلامي

تناول الإسلام حياة البشر في مختلف نواحيها روحيةً كانت أو مادية ، فلم يقتصر الإسلام على مجرد العقائد والهداية الروحية ، وإنما جاء أيضاً بتوجيه سياسي واجتماعي واقتصادي للمجتمع .

وهذا ما نعبر عنه بإصطلاح أن الإسلام (دين ودنيا) أو أنه (عقيدة وشريعة) ..... ومن هنا كان منشأ الإقتصاد الإسلامي .

٢ — الإقتصاد الإسلامي قديم قدم الإسلام :

جاء الإسلام منذ أربعة عشر قرناً خاتماً للأديان ، ومن ثم فقد جاء كاملاً لا يقتصر شأن المسيحية على مجرد الهداية الروحية ، وأن (اعط مالله لله وما لقيصر لقيصر) ، وإنما جاء لتنظيم حياة البشر في مختلف نواحيها سياسية كانت أو إجتماعية أو إقتصادية .

فلم يكن الرسول محمد عليه الصلاة والسلام نبياً هادياً فحسب ، ولكنه كان أيضاً حاكماً منفذاً في مختلف مجالات الحياة .... ومن هنا كان الإقتصاد الإسلامي قديماً قدم الإسلام .

٣ — حداثة مادة الإقتصاد الإسلامي :

بالرغم من قدم الإقتصاد الإسلامي قدم الإسلام نفسه ، ورغم ما أبداه عديد من العلماء — حتى من غير المسلمين — أن الإقتصاد الإسلامي هو إقتصاد متميز له ذاتيته المستقلة ، وأن الأصول والمباديء التي جاء بها تلبي احتياجات العصر وتكفل سعادة البشر

* المستشار بمجلس الدولة بالقاهرة وأستاذ الإقتصاد الإسلامي المنتدب بكليتي التجارة والشريعة بجامعة الأزهر.

في الدنيا والآخرة . بل ورغم تحمس المسلمين شعوباً وقادة لإعمال تعاليم الإسلام التي تتضمن مباديء الإقتصاد الإسلامي ... فإنه ما زالت بحوث الإقتصاد الإسلامي التي تتصف بالصفة العلمية محدودة للغاية ، بل أن تدريسه كمادة مستقلة هو بدوره حديث للغاية ولا يتجاوز حالياً جامعة الأزهر وجامعة الملك عبد العزيز.(١)

إن جامعات العالم الإسلامي تدرس الإقتصاد الرأسمالي والإقتصادي الإشتراكي ، ولا تدرس الإقتصاد الإسلامي . واننا في مصر مثلا ننشيء كليات متخصصة للإقتصاد ككلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، دون أي ذكر أو إشارة لدراسة الإقتصاد الإسلامي . بل نقيم معاهد متخصصة للدراسات الإسلامية كمعهد الدراسات الإسلامية العالي ، ولا تدرس فيه مادة مستقلة للإقتصاد الإسلامي التي هي أجدر الدراسات الإسلامية بالاهتمام والرعاية .

لقد كانت جامعة الأزهر هي الجامعة الرائدة الاولى في تدريس الإقتصاد الإسلامي كمادة علمية مستقلة . ولم يتقرر ذلك إلا حديثاً بمقتضى القانون رقم ١٠٢ لسنة ١٩٦١ في شأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها ، حيث تقرر تدريس الإقتصاد الإسلامي في كليتين منها هما كلية التجارة (ضمن مواد الدراسة بالفرقة الرابعة بقسم الليسانس) ، وكلية الشريعة (ضمن مواد دبلوم السياسة الشرعية بقسم الدراسات العليا) . ثم كانت جامعة الملك عبد العزيز هي الجامعة الرائدة الثانية في تدريس مادة الإقتصاد الإسلامي كمادة مستقلة بإحدى كلياتها وهي كلية الإقتصاد .

حقاً قد تعتذر الجامعات والمعاهد الإسلامية المتخصصة عن تدريس مادة الإقتصاد الإسلامي بأنها مادة حديثة ، ولم تتضح معالمها بصورة كافية ، ومراجعها المباشرة محدودة . ولكن اليس ذلك أولى بأن تنشأ بالجامعات الإسلامية والمعاهد العالية كراس متخصصة لهذه المادة ، فيقبل عليها طلابها المتخصصون ؟ ؟ وحينئذ تتعدد أبحاثها وتتسع ، وتنشط دراساتها وتعمق ، وتفرض وجودها على الفكر الإنساني ، وتلعب دورها الفعال في خدمة الإسلام وتوجيه حياة المسلمين .

---

(١) هذا حتى تاريخ إنعقاد المؤتمر في فبراير سنة ١٩٧٦ ، وكان لتوصيته بتدريس مادة الإقتصاد الإسلامي في الجامعات الإسلامية أثرها المباشر ، حيث أدخلتها جامعة الإمام محمد بن سعود الكبير بالرياض مادة أساسية في معهدين تابعين لها هما المعهد العالي للقضاء الشرعي والمعهد العالي للدعوة الإسلامية إعتباراً من العام الدراسي ١٩٧٦/١٩٧٧ .

٤ — إغفال تطبيق الإقتصاد الإسلامي :

يشمل العالم الإسلامي أكثر من ٦٠٠ مليون مسلم وأكثر من ٣٠ دولة إسلامية . وترتبط هذه الجموع والأوطان الإسلامية بتعاليم الإسلام عقائدياً وفكرياً ونفسياً ، كما ترتبط بها سياسياً واقتصادياً .

ولا يشك أحد في إيمان المسلمين بالإسلام ، ولا ينازع أحد في إيمانهم بسلامة المبادىء التي يقوم عليها هذا الدين ، لا سيما في مجال تنظيم المجتمع في مختلف أوجه النشاط السياسي والإجتماعي والإقتصادي .

ورغم أن المسلمين، قادة وشعوباً يتمسكون بالإسلام ويرون تطبيق الشريعة الإسلامية ، نرى أغلبهم يتلمس حلوله لمختلف المشاكل الإقتصادية خارج الإسلام ، متخبطة مجتمعاتهم بين الإقتصاد الرأسمالي والإقتصادي الإشتراكي ، غافلة عن اقتصادها الإسلامي .

وليس ذلك إعراضاً عن الإسلام أو شكاً في تعاليمه الإقتصادية ، ولا هو غفلة من المسلمين أو ردة من القادة المسئولين ، وإنما لأن الحلول التي تقدم باسم الإسلام لحل المشاكل الإقتصادية لعصرنا الحالي ، وهي مشاكل إقتصادية معقدة هي حلول ساذجة أو غير عملية ، ذلك أن أغلب هذه الحلول تقدم من بعض رجال الدين غير المتخصصين في الشئون الإقتصادية ، مستندين في ذلك الى تفسيرات وإجتهادات بعض الأئمة والفقهاء القدامى وهم بذلك يتناسون أموراً أساسيةً :

أولها : أنَّ الإسلام لا يعرف رجال الدين ، فكل المسلمين رجال دين ، وإنما يعرف رجال العلم . وأنه لا يكفي اليوم أن يكون المرء ذا ثقافة إسلامية فقهية عريضة ، حتى يتصدى للإفتاء في المسائل الإقتصادية الحديثة المعقدة ، بل لابد أيضا الى جوار ذلك أن يكون ذا ثقافة إقتصادية متخصصة تلم بأصول علم الإقتصاد وتفاصيله .

ثانيها : أن اجتهادات أئمة الإسلام السالفين والفقهاء القدامى ، رغم قيمتها الكبيرة ، لا تؤخذ على إطلاقها ، اذ هي في ذاتها ظنية . هذا فضلا عن أن أغلب هذه الإجهادات قيلت في زمان غير زماننا ، وفي ظروف غير ظروفنا ، ولمشاكل غير مشاكلنا . وأننا مطالبون اليوم بالإجتهاد مثلهم للكشف عن حكم الإسلام في المعاملات المالية الجديدة والمشاكل الإقتصادية المستحدثة .

ثالثها : ونضيف سبباً ثالثاً وهو أن كثيراً ممن يكتبون اليوم في الإقتصاد الإسلامي يقصرون بحوثه على موضوعات محدودة ، تدور أساساً حول الربا وتحريم الفائدة ، وشركات التأمين والعمليات المصرفية ، كما لو كان الإقتصاد الإسلامي يقتصر على موضوعات الربا والفائدة . بل حتى في معالجتهم لهذه الموضوعات وإنتهائهم غالبا الى التحريم المطلق وعدم الشرعية ، دون تفرقة بين مختلف العمليات المصرفية ، فإن الكثير منهم لا يقدم لنا دراسة دقيقة للبديل العملي لما يحرمه . وفي ذلك كله سد للأبواب ومصادرة على المطلوب .

هذا فضلاً عن أن البعض يخلط بين الإقتصاد الإسلامي وبين علم المالية الإسلامي . فهو يعنون مؤلفه بعبارة الإقتصاد الإسلامي ثم هو يعالج موضوعات الخمس والفيء والعشور والخراج وشركات الأبدان وشركات الوجوه . ورغم أن أغلب هذه الموضوعات أصبحت ذات قيمة تاريخية ، فإنه لا يقدم لنا دراسة جدية يعتد بها في محاولة ربطها بما هو واقع في عالمنا المعاصر .

ومرد المشكلة في النهاية ، أنه لا يوجد عندنا علماء متخصصون في الإقتصاد الإسلامي . وهنا في رأينا يكمن الداء ، وهنا الحلقة المفقودة . فاقتصاديونا الفنيون تعوزهم الدراسات الإسلامية العميقة ، ومن ثم فهم يعزفون تلقائياً عن دراسة الأصول الإقتصادية في الإسلام ، أو تلمس الحلول الإسلامية لمشكلات العصر الإقتصادية . وعلماء الدين عندنا تعوزهم الدراسات الإقتصادية الفنية ، ومن ثم فهم لا يحسنون الكشف عن الأصول الإقتصادية الإسلامية أو إعمالها بما يتمشى ومقتضيات العصر وربطها بما هو واقع فعلا بعالمنا الإقتصادي المعقد الحالي . ومن هنا فإن المسلمين اليوم ، شعوباً وقادة ، يدورون في حلقة مفرغة ، يتطلعون الى الإقتصاد الإسلامي ويطالبون بالحلول الإسلامية ، ثم يتوزعون بين الإقتصادين الرأسمالي والإشتراكي ، ويطبقون الحلول الرأسمالية أو الإشتراكية . وفي النهاية يعيشون في كنف أنظمة أجنبية لا يرتاحون لها أو يطمئنون إليها .

وليس من سبيل لعلاج هذا الحال ، أو التخلص من هذه الحلقة المفرغة ، إلاّ بإعداد العالِم في الإقتصاد الإسلامي ، الذي يجمع بين « الثقافة الإسلامية الفقهية الواسعة » وبين الثقافة الإقتصادية الفنية المعاصرة » . ولن يكون ذلك عن طريق استصراخ الهمم ، أو مناشدة علماء الدين بالتخصص ، وإنما عن طريق إنشاء كراسي لهذه

المادة بالجامعات الإسلامية ومعاهد الإقتصاد والإدارة وكليات التجارة والشريعة والقانون ... الخ ، فيتوافر لها طلابها المتخصصون . وبهذا الأسلوب العلمي المنظم نستطيع أن نبرز أصول الإسلام الإقتصادية بلغة العصر ، ونستطيع أن نبين كيفية تطبيقها بما يتفق وحاجات المجتمع المتغيرة . وبهذا الأسلوب وحده نضع حداً لكافة صور الإغفال أو التحسر ، ونمكن الإقتصاد الإسلامي من النمو والإزدهار مساهماً في حل مشاكل العالم وإقرار السلام .

إن الدعوة الى (اقتصاد إسلامي) ، هي دعوة الى تصحيح أوضاع والى إقامة إسلام صحيح ، ذلك لأن الإقتصاد هو المجال الذي تظهر فيه انطباعات المجتمع الروحية والمادية ، وفيه تتجلى خصائص الأمم وتتكشف عناصر الخير أو الشر فيها . فهي دعوة الى تحرير المجتمع الإسلامي من أية تبعية شرقية كانت أو غربية ، بقدر ما هي دعوة إلى إستنقاذ أخلاق وتصحيح عقيدة وبعث أمجاد .

٥ — ماهية الإقتصاد الإسلامي :

في المجال الإقتصادي ، جاء الإسلام ، بمباديء وأصول معينة تنطوي على سياسة إقتصادية متميزة . وقد جرى تطبيق هذه المباديء وتلك السياسة في عهد الرسول ﷺ بدقة ، والتزم بها من بعده الخلفاء الراشدون ، كما ارتبط بها حكام وأئمة المسلمين بدرجات متفاوتة ، ليس هنا مجال الحكم عليها . وإنما كل ما يهمنا بيانه أن الإقتصاد الإسلامي هو الذي يوجه النشاط الإقتصادي وينظمه وفقا لأصول الإسلام وسياسته الإقتصادية .

ونخلص من ذلك أن الإقتصاد الإسلامي ، ذو وجهين :

أ)**وجه ثابت (الأصول أو المذهب)** : وهو عبارة عن مجموعة المباديء أو الأصول أو السياسة الإقتصادية التي جاءت بها نصوص القرآن والسنة ، ليلتزم بها المسلمون في كل زمان ومكان . ومن قبيل ذلك قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرّم الربا ﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿ للرجال نصيب مما إكتسبوا وللنساء نصيبٌ مما اكتسبن ﴾(٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وآت ذا القربى حقه والمسكين وإبن السبيل ﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿ كي لا يكون دولة

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٧٥ .
(٢) سورة النساء ، الآية ٣٢ .
(٣) سورة الإسراء ، الآية ٢٦ .

بين الأغنياء منكم ﴾[1] . ومن قبيل ذلك قول الرسول عليه الصلاة والسلام (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه) [2] . وقوله : (تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم)[3] . وقوله : (لا بأس بالغنى لمن اتقى)[4] .

فقد جاءت نصوص القرآن والسنة في المجال الإقتصادي متضمنة أصولاً ومبادىء معينة ، يمكننا أن نعبر عنها بلغة العصر على نحو ما سنرى بمبدأ الحرية الإقتصادية المقيدة ، أو تحريم بعض أوجه النشاط الإقتصادي متى كان ضاراً أو متعدياً ، ومبدأ الضمان الإجتماعي أو ضمان حد الكفاية أو المستوى اللائق لمعيشة كل فرد ، ومبدأ تحقيق التوازن الإقتصادي بين أفراد المجتمع ، ومبدأ الملكية المزدوجة الخاصة والعامة ، ومبدأ تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي والتخطيط ... الخ .

فهذه الأصول أو المبادىء الإقتصادية وردت في نصوص القرآن والسنة وتنطوي على سياسة إقتصادية معينة . فهي إلهية محضه أي من عند الله تعالى ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكم حميد﴾[5] . ومن ثم فهي منزهة من الخطأ ، وغير قابلة للتغير أو التبديل ، ويخضع لها المسلمون في كل زمان ومكان ، ويلاحظ عليها امران أساسيان :—

أولها : أنها قليلة لا تتجاوز أصابع اليدين عدّاً .

ثانيها : أنها عامة تتعلق بالحاجات الأساسية لكل مجتمع .

ومن ثم كانت صالحة لكل زمان ومكان ، بغض النظر عن أشكال الإنتاج السائدة في المجتمع ، وبغض النظر عن درجة تطوره الإقتصادي .

وتعتبر هذه الأصول وما تنطوي عليه من سياسة إقتصادية متميزة ، هي سر عظمة الإقتصاد الإسلامي وخلوده ، ونعبر عنها بالتعبير الحديث بإصطلاح (المذهب الإقتصادي الإسلامي) . ومهمة الباحث في هذا الخصوص هو محاولة الكشف عن هذه

---

(١) سورة الحشر ، الآية ٧ .
(٢) صحيح مسلم .
(٣) الصحيحين البخاري ومسلم .
(٤) مسند الإمام أحمد بن حنبل .
(٥) سورة فصلت ، الآية ٤٢ .

المبادىء وتلك السياسة بلغة عصره ومجتمعه ، أي عرضها وشرحها وبيانها بالصيغة الملائمة .

ب) **وجه متغير (التطبيق أو النظام)** : وهو عبارة عن الأساليب والخطط العملية والحلول الإقتصادية التي تتبناها السلطة الحاكمة في كل مجتمع إسلامي ، لإحالة أصول الإسلام وسياسته الإقتصادية إلى واقع مادي يعيش المجتمع في إطاره . ومن قبيل ذلك بيان العمليات التي توصف أنها ربا أو صور الفائدة المحرمة ، وبيان مقدار حد الكفاية أو الحد الأدنى للأجور ، وإجراءات تحقيق التوازن الإقتصادي بين أفراد المجتمع ، وبيان نطاق الملكية العامة ومدى تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي وخطط التنمية الإقتصادية .. الخ

وهذه التطبيقات إجتهادية ، فهي من عمل المجتهدين في الاقتصاد الإسلامي ، وهو ما يختلفون فيه تبعاً لتغير ظروف الزمان والمكان ، بل في الزمان والمكان الواحد باختلاف فهمهم للأدلة الشرعية . وتعتبر هذه التطبيقات في الإصطلاح الشرعي كاشفة عن حكم الله ، وذلك حسب ظن المجتهد واعتقاده لا حسب الحقيقة والواقع التي لا يعلمها إلا الله تعالى .

إنه بناء على النصوص الإسلامية القليلة التي وردت في المجال الإقتصادي أقام الخلفاء الراشدون البنيان الإقتصادي للدولة الإسلامية ، وأدلى الفقهاء القدامى بحلولهم الإسلامية لمشاكل عصرهم . وأن أولى الأمر وطلاب البحث اليوم ، مطالبون بمتابعة المسيرة واستظهار الحلول الإسلامية لمختلف المشاكل الإقتصادية المعاصرة ، مقدرين أن التحدي الحقيقي الذي يواجه كل مجتمع إسلامي ربط تعاليم الإسلام بالواقع الذي يعيش فيه .

ولا شك أنَّ في إمكان تباين تلك التطبيقات ، في نطاق وحدود الأصول الإقتصادية الإسلامية الثابتة ، يكمن سر مرونة الإسلام وملاءمته لكل مجتمع أو تطور . بل هو في نظرنا جوهر وصميم الإسلام . ومن ثم فإن قفل باب الإجتهاد ، أو مجرد الوقوف عند تطبيق معين ، هو في إعتقادنا أكبر عدوان على الإسلام وأشد إضرار به .

وكما عبّرنا عن المباديء والأصول الإقتصادية الثابتة بإصطلاح (المذهب الإقتصادي الإسلامي) ، فإننا نستطيع أن نعبر عن التطبيقات المتغيرة لتلك المباديء

والأصول باصطلاح (النظام أو النظم الإقتصادية الإسلامية) . ومهمة كل باحث في الإقتصاد الإسلامي بكل دولة إسلامية ، هو محاولة استظهار النظام الإقتصادي الإسلامي ، والذي يختلف بإختلاف مشاكل وحاجات مجتمعه . وكل ما يطلب منه أن يكون النظام أو التطبيق ملتزماً أو متفقا وأصول الإسلام وسياسته الإقتصادية ، وإن اختلف هذا النظام أو التطبيق عما هو متبع دولة إسلامية أخرى . فهو أمر جائز بل ومطلوب شرعاً ، عبر عنه الفقهاء القدامى بقولهم (تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة) ، وقولهم : (هذا خلاف زمان ومكان لاحجة وبرهان) .

ونخلص مما تقدم أن الإقتصاد الإسلامي مذهب ونظام « مذهب » من حيث الأصول « ونظام » من حيث التطبيق . وعلى نحو ما سنبينه تفصيلا . ليس في الإسلام سوى مذهب إقتصادي واحد . ولكن في الإسلام أنظمة إقتصادية متعددة بإختلاف الأزمنة والأمكنة . وأن المذهب الإقتصادي الإسلامي . أي الأصول الإقتصادية الإسلامية « إلٰهية » . بحيث لا يجوز بأي حال من الأحوال الخلاف حولها ، وهي صالحة لكل زمان ومكان . وغير قابلة للتغير والتبديل . بخلاف الأنظمة والتطبيقات الإقتصادية الإسلامية . فهي « إجتهادية » بحيث يجوز الخلاف حولها . وقابلة للتغيير والتبديل باختلاف الأزمنة والأمكنة .

٦ ــ طرق البحث في الإقتصاد الإسلامي :

مهمة الباحث في الاقتصاد الإسلامي ، ليست عملية إنشاء المذهب الإقتصادي في الإسلام أو ابتداع الأنظمة الإقتصادية الإسلامية ، وإنما هي عملية الكشف عن المذهب الإقتصادي الإسلامي واستظهار الحلول الإقتصادية الإسلامية فيما يعرض للمجتمع من مشاكل إقتصادية .

فدور الباحث في الاقتصاد الإسلامي ، هو دور الكاشف لا المنشيء . فهو ليس كأي باحث إقتصادي ، حر في بحثه وإنما هو مقيد في الكشف عن حكم الله في المسائل الإقتصادية بنصوص القرآن والسنة ، وذلك إذا وجد النص ، فإن لم يوجد فهو مقيد بالاجتهاد لاستظهار الحلول الإسلامية في تلك المسائل وذلك بالطرق الشرعية المقررة من قياس واستصلاح واستحسان واستصحاب ..الخ .

وعليه فإن أية محاولة لدراسة النشاط الإقتصادي ، خارج نصوص القرآن والسنة ،

أو بغير الطرق الشرعية المقررة ، لا تمت الى الإقتصاد الإسلامي بصلة . ولا يوصف المذهب الإقتصادي أو النظم الإقتصادية المختلفة ، بأنها إسلامية إلا بقدر تعبيرها عن نصوص القرآن والسنة والتزامها للطرق الشرعية المقررة .

وهذا يعود بنا الى ما سبق أن أكدناه بأنه لا يكتفى في الباحث في الاقتصاد الإسلامي الإلمام بالدراسات الإقتصادية الفنية . وإنما أيضا الإلمام بالدراسات الإسلامية الفقهية وعلى رأسها أصول الفقه والتمييز بين النصوص الشرعية . ويكفي للدلالة على ذلك الإشارة على سبيل المثال الى ماورد في السنة النبوية : (من كان له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه ولا يكريها) . فقد اعتبر الإمام ابن حزم بأن هذا النص هو تشريع عام يلتزم بحكمة المسلمون في كل زمان ومكان . ومن ثم فهو يمنع بصفة مطلقة كراء الأرض أي تأجيرها . ويقرر في عبارات صارمة بكتابة (**المحلّى**) أن الأرض لمن يزرعها[1] . بينما يذهب أغلب الفقهاء بأن هذا النص هو تشريع خاص موقوت بتوافر ظروف معينة . واستدلوا على ذلك بأنه حين هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة وكانت تتمثل الثروة العامة في الأرض وزراعتها وكانت يومئذ في يد الأنصار وحدهم . ومنهم من كان يملك منها فوق حاجته ويعجز عن زراعة ما كان يملكه فيؤجره لغيره . فرأى الرسول عليه السلام أن المصلحة تقضي بالنهي عن كراء الأرض وأشار على من عنده فوق طاقته أو حاجته منها أن يمنح الزائد أخاه ليقوم على زراعتها دون أجر يؤخذ منه نظير ذلك . توسعة على المهاجرين بإيجاد عمل لهم يرزقون منه ، حتى إذا تغيرت المصلحة واستقرت الأمور ووجد الفقراء من المهاجرين لهم رزقاً ، أباح لأصحاب هذه الأرض كراءها لغيرهم كما كان الحال قبل مقدمه[2] .

ومن هنا يتبين أن الخلاف حول فهم الأدلة الشرعية ، أدى الى خلاف خطير في المجال الإقتصادي ، ولا يحسمه سوى الدراية الدقيقة بأصول الفقه ومعرفة سبب نزول النص وأحوال تطبيقه .

٧ — المذهب الإقتصادي في الإسلام :

وموضوع بحث اليوم هو المذهب الإقتصادي في الإسلام ، أي محاولة عرض أهم

(١) أنظر **المحلّى** لإبن حزم ، الجزء التاسع ، المسألة رقم ١٢٩٧ .

(٢) أنظر فضيلة الأستاذ الشيخ علي الخفيف في بحثه عن **الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام** ، المقدم لمؤتمر علماء المسلمين الأول المنعقد بالقاهرة في مارس ١٩٦٤ م كتاب المؤتمر ص ١٢٨ .

المبادىء والأصول الإقتصادية التي جاء بها الإسلام منذ أربعة عشر قرنا ، وهي أيضاً محاولة الكشف عن السياسة الإقتصادية في الإسلام .

وعلى ضوء الأصول والمبادىء ، وبمعايير تلك السياسة نستطيع أن نحدد حكم أو موقف الإسلام بالنسبة للمذاهب والأنظمة الإقتصادية الوضعية المعاصرة . وعلى ضوء هذه الأصول والمبادىء نستطيع أيضاً أن نحكم على أي نظام في العالم الإسلامي — أياً كان وصفه — بأنه يبتعد أو يقترب من التطبيق الإسلامي الصحيح .

ومن الطبيعي — والذي أرجو أن يكون واضحا للسادة أعضاء المؤتمر — ان غرض بحثنا الحالي . في الحدود المقررة والمسموح بها وأقصاها نحو سبعين صفحة . لا يطمع أكثر من إلقاء الأضواء على موضوع المذهب الإقتصادي في الإسلام . ولذلك فلا يكتفى فيه بهذا البحث ولا بعدة بحوث . كما أنه يتطلب للإحاطة به مساهمة كل الباحثين في الإقتصاد الإسلامي . هؤلاء الباحثين الذين لا يكفي فيهم مجرد الإحاطة بالدراسات الإسلامية والفقهية العميقة . بل أيضا وعلى نفس المستوى الإحاطة بالدراسات الفنية والنظم الإقتصادية المعاصرة .

وعلى ضوء هذا التمهيد نعالج موضوعنا في فصلين رئيسين . نعرض في أولها لأهم المبادىء والأصول الإقتصادية التي جاء بها الإسلام ، ونعرض في ثانيهما لأهم خصائص السياسة الإقتصادية في الإسلام ، ونسبقهما بفصل موجز عن تطور دراسة الإقتصاد الإسلامي .

وبذلك ينقسم بحثنا الى ثلاثة فصول .

الفصل الاول : تطور دراسة الإقتصاد الإسلامي .

الفصل الثاني : أهم المبادىء والأصول الإقتصادية التي جاء بها الأسلام .

الفصل الثالث : أهم خصائص السياسة الإقتصادية الإسلامية .

وأسأل الله تعالى ان يتقبل عملنا بقبول حسن ، وأن يجعله خالصاً لوجهه ، نافعاً لمن أراد الإنتفاع به .

الفصــل الأول
تطور دراسة الإقتصاد الإسلامي

مرت دراسة الإقتصاد الإسلامي بثلاث مراحل :—

المرحلة الأولى : إزدهار دراسة الإقتصاد الإسلامي في العصور الإسلامية الأولى .

المرحلة الثانية : نكسة دراسة الإقتصاد الإسلامي بقفل باب الإجتهاد .

المرحلة الثالثة : صحوة دراسة الإقتصاد الإسلامي في العصر الحديث .

ونعالج كل منها بإختصار في فرعٍ مستقل :

الفرع الأول : إزدهار دراسة الإقتصاد الإسلامي في العصور الإسلامية الأولى وأهم مراجعة القديمة :

جاء الإسلام منذ أربعة عشر قرناً ، بمبادىء جديدة وسياسة متميزة توجه حياة البشر في كافة نواحي نشاطهم سياسياً كان أو إجتماعياً أو إقتصادياً . وفي المجال الإقتصادي كان للإسلام منذ البداية أصول إقتصادية معينة ، تنطوي على سياسة إقتصادية متميزة . وكان النشاط الإقتصادي وقتئذ محدوداً ، فلم يُعنَ علماء المسلمين القدامى بالكشف عن أصول الإسلام الإقتصادية ، وإنّما تركزت إجتهاداتهم في محاولة بيان حكم الإسلام في المعاملات الجارية وقتئذ أو استظهار الحلول الإسلامية فيما يعرض لهم من مسائل أو مشكلات إقتصادية .

ومنذ بدأت كتب الفقه الإسلامي تظهر في القرن الثاني الهجري ، وهي مليئة بالأحكام التفصيلية في تنظيم أوجه النشاط الإقتصادي ، وغنية بالأفكار الإقتصادية المختلفة لا سيما ما تعلق منها بتحريم الربا والإحتكار ، أو بتحديد الأسعار أو عدم جواز ذلك ، وحكم شركات الأموال وتنظيم السوق ، وما إلى ذلك من المسائل الإقتصادية التي

عرضت للمسلمين وقتئذ ، وحاول فقهاؤهم بحثها على ضوء تعاليم الإسلام متمثلة في نصوص القرآن والسنة . ولكن ظلت هذه الأفكار والتطبيقات الإقتصادية متناثرة بين فصول كتب الفقه وغيرها من الكتب التي تبحث في الأحكام دون أن تدرس كموضوع مستقل قوامه الإقتصاد الإسلامي .

ولعل من أهم هذه الكتب الفقهية الإسلامية التي عرضت بعمق لكثير من المسائل الإقتصادية :

أولاً : في الفقه المالكي :

١ — **المدّونة الكبرى** ، للإمام مالك بن أنس (٩٣/١٧٩ هـ) ، رواية الإمام سحنون ، ويقع في أثنى عشر جزءاً طبع القاهرة .

٢ — **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** ، للأمام أبي الوليد محمد بن رشد (الحفيد) ، المتوفى عام ٥٩٥ هـ ، ويقع في جزئين طبع القاهرة .

٣ — **الجامع لأحكام القرآن** ، للإمام عبد الله القرطبي ، المتوف عام ٦٧١ هـ ، ويقع في عشرين جزءاً طبع القاهرة .

٤ — **الشرح الكبير** ، للإمام أحمد الدردير . المتوفى عام ١٢٠١ هـ ، ويقع في أربعة أجزاء طبع القاهرة بتحقيق الدكتور مصطفى كمال وصفي .

ثانياً : في الفقه الحنفي :

١ — **أحكام القرآن** ، للإمام أبي بكر الرازي الجصاص ، المتوف عام ٣٧٠ هـ ، ويقع في ثلاثة أجزاء طبع القاهرة .

٢ — **المبسوط** ، للإمام شمس الدين السرخسي ، المتوفى عام ٤٨٣ هـ ، ويقع في ثلاثين جزءاً طبع القاهرة . وقد ألفَّ السرخسي كتابه هذا شرحاً لكتاب **الكافي** للحاكم الشهيد أبي الفضل بن محمد المروزي إمام الحنفية في عصره (المتوفى عام ٣٣٤ هـ) . ويعتبر المبسوط للسرخسي من أكبر ما صنف في الفقه الحنفي وكذا في الفقه المقارن . ونزداد إكبارا لمؤلف هذا الكتاب إنه قد أملى أغلبه من ذاكرته وهو سجين بفرغانة في خراسان ، وكان سبب سجنه نصحه الأمير بنصيحة غضب عليه بسببها وأمر بسجنه .

٣ — **تحفة الفقهاء** ، للإمام علاء الدين السمرقندي ، المتوفى عام ٥٤٠ هـ ، ويقع في ثلاثة أجزاء طبع دمشق بتحقيق الدكتور محمد زكي عبد البر.

٤ — **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** ، للإمام علاء الدين الكاساني ، المتوفى عام ٥٨٧ هـ ويقع في سبعة أجزاء طبع القاهرة . وكان الكاساني يلقب بملك العلماء ، وقد صنّف كتابه هذا شرحاً لكتاب تحفة الفقهاء للسمرقندي وامتاز بحسن ترتيبه ووضوح أسلوبه ، وهو فريدٌ في تقسيماته وطريقة عرضه للمسائل .

ثالثاً : في الفقه الشافعي :

١ — **الأم** ، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠/٢٠٤ هـ) ويقع في سبعة أجزاء طبع القاهرة . ويعتبر من أجمع وأسلس كتب الفقه .

٢ — **المجموع** ، للإمام محي الدين بن شرف النووى ، المتوفى عام ٦٥٧ هـ ، ويقع في تسعة أجزاء طبع القاهرة .

٣ — **الأشباه والنظائر** ، للإمام جلال الدين السيوطي . المتوفى عام ٩١١ هـ ، وقد طبع مراراً في مكة والقاهرة .

٤ — **نهاية المحتاج الى شرح المنهاج** ، للإمام شمس الدين الرملي ، المتوفى عام ١٠٠٤ هـ ، ويقع في مجلدٍ واحدٍ طبع القاهرة .

رابعاً : في الفقه الحنبلي :

١ — **المغني** ، للإمام محمد بن قدامة ، المتوفى عام ٦٢٠ هـ ، ويقع في عشرة أجزاء طبع القاهرة . ويعتبر من أجمع ما صنف في الفقه الحنبلي وكذا في الفقه المقارن .

٢ — **الفتاوي الكبرى** ، للإمام تقي الدين ابن تيميه . المتوفى عام ٧٢٨ هـ ، ويقع في سبعة وثلاثين جزءاً طبع الرياض .

٣ — **إعلام الموقعين عن رب العالمين** ، للإمام شمس الدين بن القيم الجوزية ، المتوفى عام ٧٥١ هـ ، ويقع في ثلاثة أجزاء طبع القاهرة .

٤ — **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** ، للإمام شمس الدين بن القيم الجوزية ، المتوفى عام ٧٥١ هـ ، ويقع في مجلدٍ واحدٍ طبع القاهرة .

خامساً : في الفقه المقارن :

١ — **المحلّى** ، للإمام أبي محمد بن حزم (الظاهري الأندلسي) . المتوفى عام ٤٥٦ هـ ، ويقع في إحدى عشر جزءاً طبع القاهرة .

٢ — **المبسوط** ، للإمام السرخسي ، وقد سبق الإشارة إليه ضمن كتب الحنفية .

٣ — **المغني** ، للإمام ابن قدامة ، وقد سبق الإشارة اليه ضمن كتب الحنابلة .

٤ — **نيل الأوطار** ، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (قاضي قضاة اليمن) ، المتوفى عام ١٢٥٠ هـ ، ويقع في ثمانية أجزاء طبع القاهرة .

ولا شكّ أنّه حين تستخلص الأحكام الإقتصادية من بين ثنايا هذه الكتب الفقهية ، وتدوّن في أبحاثٍ مستقلةٍ ، يتوافر لدينا ما نسميه بالإقتصاد الإسلامي ، وهو اقتصاد يتضمن دراسات عميقة سواء في مجال الكشف عن المباديء الإقتصادية التي جاء بها الإسلام (أي المذهب الإقتصادي الإسلامي) ، أو في مجال بيان حلول الإسلام لمشاكل ذلك العصر الإقتصادية وكيفية إعمال مبادئه الإقتصادية (أي النظام او النظم الإقتصادية الإسلامية) . لقد عالج ابن حزم في كتابه المحُلّى ، التزام الدولة بضمان حد الكفاية لكل فرد ، متجاوزاً بذلك كل فكر إقتصادي متقدم . ولقد عرضت المذاهب الفقهية المختلفة لمبدأ الحرية الإقتصادية وحدوده ، ولمدى تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي ، ولنطاق الملكية الخاصة والعامة .. الخ ، ولقد اختلفت بينها الحلول بإختلاف ظروف الزمان والمكان ، مؤكدة بذلك مرونة الإقتصاد الإسلامي ، وأنه في حدود القواعد الكلية التي تقررت في الكتاب والسنة مجال واسع للإجتهاد يترخص فيه المسلمون وفقاً لمصالحهم المتغيرة . بل لقد رأينا الإمام الشافعي حين قدم إلى مصر ووجد مجتمعاً مغايراً ، أخذ يفتي بتطبيقٍ[1] مختلفٍ عما سبق أن أفتى به في العراق .

على أنه رغم تناثر أغلب الدراسات الإقتصادية الإسلامية بين ثنايا كتب الفقه وجوانب الهوامش والمتون ، فقد وجدت بعض المؤلفات الإقتصادية المستقلة . بل إنّ أولى

---

(١) التعبير المتعارف عليه هو إصطلاح « مذهب » في حين أن الدقة العلمية تقضي التعبير عنه بإصطلاح « تطبيق » أو « إجتهاد » ذلك لأن العقيدة أو المذهب هو الإسلام ، وإجتهادات الفقهاء ليست إلا تطبيقات تختلف بإختلاف الزمان والمكان . هذا فضلاً عن أن إصطلاح التطبيق أو الإجتهاد يقضي على غلواء التشيع الذي يثيره إصطلاح المذهب .

الدراسات الإقتصادية في العالم ظهرت في ظل الإسلام ، وعلى يد الكتاب العرب منذ القرن السابع الميلادي .

١ ــ فهذا كتاب **الخراج** ، لأبي يوسف ، المتوفى سنة ١٨٢ هـ [٧٦٢ م] . وكان قاضي قضاة الخليفة هارون الرشيد . وطلب منه أن يضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج والعشور والزكاة وغير ذلك مما يجب العمل به . فوضع أبو يوسف كتاب الخراج . ويقول في مقدمته مخاطباً أمير المؤمنين هارون الرشيد : (وقد كتبت لك ما أمرت وشرحته لك وبينته . فتفقهه وتدبره وردد قراءته حتى تحفظه . فإني قد أجتهدت لك في ذلك ولم آلك والمسلمين نصحاً إبتغاء وجه الله وثوابه وخوف عقابه . وإني لأرجو إن عملت بما فيه من البيان أن يوفر الله لك خراجك من غير ظلم مسلم ولا معاهد ويصلح لك رعيتك) . ويقارن الدكتور صلاح الدين نامق عميد كلية التجارة بجامعة الأزهر . ما جاء بكتاب الخراج لأبي يوسف في القرن الثامن الميلادي . بما كتبه دالتون أستاذ المالية العامة في الضرائب في القرن العشرين[1] .

٢ ــ وهذا كتاب **الخراج** ، ليحيى بن آدم القرشي ، المتوفى سنة ٢٠٣ هـ [٧٧٤ م] . وأول من نشر هذا الكتاب هو المستشرق ت . و. جونبيول في ١٨٩٦ م بمدينة لبون نقلاً عن النسخة المخطوطة الوحيدة التي يملكها شارل شيفر عضو المجمع العلمي ومدير مدرسة اللغات الشرقية بباريس . وقد حققه ووضع فهارسه الأستاذ أحمد محمد شاكر طبعة المطبعة السلفية ١٣٧٤ هـ بالقاهرة .

٣ ــ وهذا كتاب **الإكتساب في الرزق** ، للإمام محمد الشيباني ، المتوفى سنة ٨١٥ م [٢٣٤ هـ] . ويقرر الدكتور زكي محمود شبانه وكيل جامعة الأزهر سابقاً أن مقدمة ابن خلدون التي ظهرت سنة ٧٨٤ هـ فيما بين القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي ، هي صورة مماثلة لكتاب (ثروة الأمم) الذي كتبه أبو الإقتصاد الحديث آدم سمث سنة ١٧٧٦ م ، وأنه رغم أن إبن خلدون سبق آدم سمث بخمسة قرون فقد بحث في مقدمته مقومات الحضارة ونشوءها ، وإنتاج الثروة وصور النشاط الإقتصادي ونظريات القيمة وتوزيع السكان ، وأنه لا يختلف الكتابان إلاّ اختلافا بيئياً[2] . كما ينتهي المرحوم

---

(١) أنظر الدكتور صلاح الدين نامق في تقديمه لمؤلف الدكتور علي عبد الرسول : **المبادىء الإقتصادية في الإسلام والبناء الإقتصادي للدولة الإسلامية** ، دار الفكر العربي سنة ١٩٦٨ م .

(٢) أنظر الدكتور زكي شبانه في محاضرات له غير مطبوعة ١٩٦٩ عن النظم الإقتصادية (بالستنسل ص ٥٥) .

الدكتور محمد صالح عميد كلية الحقوق بالقاهرة سابقاً في دراسة عن الفكر الإقتصادي العربي في القرن الخامس عشر ، أن كتابات إبن خلدون والمقريزي والعيني والدلجي في أواخر القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر الميلادي ، تعتبر نقطة البدء للمدرسة العلمية في الإقتصاد الحديث[1].

الفرع الثاني : نكسة دراسة الإقتصاد الإسلامي بقفل باب الإجتهاد :

منذ منتصف القرن الرابع الهجري ، إنقسمت الدولة الإسلامية إلى عدة دول يتناحر رؤساؤها وولاتها وأفرادها على السلطة ، فشغل أولي الأمر والناس معهم بالفتن والنفاق وإتقاء المكائد أو تدبير وسائل القهر والغلبة . فدّب بذلك الإنحلال العام وانتشرت الفوضى . وكما يقرر فضيلة المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة ، انه في مثل هذا الجو تصدى لإفتاء المسلمين فئتا المغرضين والجهال ، عابثين بنصوص الشريعة وبحقوق الناس ، كما ظهر الفساد بين العلماء أنفسهم فكان إذا طرق أحدهم باب الإجتهاد فتح على نفسه أبواباً من التشهير ، وحطّ أقرانه من قدره . وبذلك لم يرتفع في الشريعة عامة وفي الإقتصاد خاصة رؤوس ، وانتهى العلماء إلى التقليد ، فقفل باب الإجتهاد وعولجت الفوضى بالجمود[2].

وبقفل باب الإجتهاد عطلت المبادىء الإسلامية عامةً والإقتصادية خاصةً عن مواجهة حاجات المجتمع المتغيرة . إذ لم يعد العلماء فيما يعرض لهم من وقائع جديدة يرجعون الى المصادر التشريعية الأساسية لإستنباط الأحكام من نصوص القرآن والسنة ، وإنّما يرجعون إلى إجتهادات الأئمة السابقين فيلزمون الناس بها دون مراعاة أنها وضعت لزمان غير زماننا ولمشاكل غير مشاكلنا ، بل ودون اعتداد بما كان يحرص على تأكيده هؤلاء الأئمة بقولهم لا تأخذوا عنا وخذوا ممن أخذنا عنهم ، بمعنى أرجعوا مثلنا إلى الأصل وهو الكتاب والسّنة .

وإذ حلّ التخلف بالمسلمين ، ادّعى خصوم الإسلام بأنه حجر عثرة ضد التطور

---

(١) أنظر الدكتور محمد صالح عددي مارس وأكتوبر ١٩٣٣ من **مجلة القانون والإقتصاد** التي يصدرها أعضاء هيئة التدريس لكلية الحقوق جامعة القاهرة.

(٢) أنظر تفصيل ذلك لدى فضيلة الأستاذ عبد الوهاب خلاف في مؤلفه : **علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي** ، الطبعة الثالثة ١٩٤٧ ص ٣٢٤.

والتقدم . بل لقد شاع الشك بين المثقفين أنفسهم ، لقعود علمائهم عن الإجتهاد وقصور ما يعرضونه — نقلاً عن الأئمة السابقين — عن تلبية حاجات العصر المتطورة .

وإذ ننادي اليوم بالعودة إلى تعاليم الإسلام ، وبضرورة تطبيق مبادئه الإقتصادية وإسهام الإقتصاد الإسلامي في حل مشاكل العالم ، فإنَّه يتعين علينا قبل ذلك أن نبين بوضوح هذه التعاليم ، وأن نفتح باب الإجتهاد في كيفية إعمالها وتطبيقها بما يحقق مصلحة كل مجتمع بحسب ظروف الزمان والمكان .

الفرع الثالث : صحوة دراسة الإقتصاد الإسلامي وأهم اتجاهاته ومراجعه الحديثة :

منذ قفل باب الإجتهاد في نحو القرن الخامس الهجري ، إنقطعت صلة المجتمعات الإسلامية بالتطبيقات الإسلامية الصحيحة ، كما توقفت الدراسات الإقتصادية الإسلامية حتى نسيَ الناس بل أنكر البعض في عصرنا الحالي بما فيهم المثقفون أنَّ هناك ما يمكن أن نسميه « الإقتصاد الإسلامي » . وقد انحسر الإسلام وتطبيقاته إلى دائرة محدودة للغاية ، هي دائرة العبادات والأحوال الشخصية ، وبصورة للأسف ما زالت بعيدة عن روح الإسلام .

على أنَّه مهما استمر الظلام يخيم على العالم الإسلامي وطال رقاده ، فإنه لابد للفجر أن يبزغ ولابد للنائم أن يستيقظ . وقد بدأت الأصوات الآن تعلو بين كافة الدول والشعوب الإسلامية بضرورة العودة إلى تعاليم الإسلام وتطبيق الشريعة الإسلامية في كافة المجالات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية .

على أنَّ مثل هذه الدعوة ، والتعصب لها أحياناً ، تغدو أمراً عميقا بل وخطراً مالم تبذل الجهود في ابراز تعاليم الإسلام السياسية والإجتماعية والإقتصادية بروح العصر ، ومالم تبين كيفية إعمالها وتطبيقها بما يحقق مصالح المجتمع المتغيرة . وحينئذٍ بدلاً من أن نحاول فرض تعاليم الإسلام بالتعصب والكلام ، دون توضيح كافٍ لهذه التعاليم بأسلوب الإقتصاد الحديث وكيفية تطبيقها في إطارات الواقع العلمي المعاصر، ستتمكن هذه التعاليم الإلهية ، إذا ما فهمت على تحقيقتها ، أن تسود لا العالم الإسلامي فحسب ولكن العالم أجمع .

وفي مجال الإقتصاد الإسلامي ، رغم قلة الدراسات العلمية الحديثة ، فإنّ ثمة محاولات جديرة بالإعتبار ، وقد أخذت باكورة هذه المحاولات أحد اتجاهات ثلاث :

١ — الإتجاه الاول : الدراسات الإقتصادية الجزئية :

كمحاولة دراسة جانب من جوانب الإقتصاد الإسلامي والكشف عن أحد موضوعاته كبحوث الربا ، والتسعير ، والمصارف ، وشركات التأمين ، والملكية الفردية والملكية العامة ، والحرية الإقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الإقتصادي والحسبة والتكافل الإجتماعي ... الخ .

وهذه المحاولات عديدة ، وقد جاء الكثير منها على مستوى عالٍ نخص بالذكر منها تلك البحوث التي قدمت لأسبوع ألفقه الإسلامي الدولي الأول المنعقد في باريس سنة ١٩٥١ ، والثاني المنعقد في دمشق في ابريل سنة ١٩٦١ ، والثالث المنعقد بالقاهرة في مايو سنة ١٩٦٧ . وكذلك البحوث الإقتصادية التي قدمت لمؤتمرات علماء المسلمين والتي إنعقد منها منذ سنة ١٩٦٤ ، حتى الآن ثمانية مؤتمرات بالقاهرة،وقام مجمع البحوث الإسلامية بنشرها . وكذلك حلقة الدراسات الإجتماعية والإقتصادية للدول العربية والتي عقدت بدمشق سنة ١٩٥٢ . وكذلك ندوة مناقشة المباديء الإقتصادية في الإسلام ، التي عقدها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية بالقاهرة في يناير سنة ١٩٦٧ . هذا بالإضافة الى المؤلفات الفردية والكتب المتزايدة لمؤلفين ثقاة ، فضلاً عن رسائل الماجستير والدكتوراه في مختلف موضوعات الإقتصاد الإسلامي والتي كان لنا حظ مناقشة بعضها بكليتي التجارة والشريعة بجامعة الأزهر .

٢ — الإتجاه الثاني : الدراسات الإقتصادية الكلية :

بمحاولة دراسة الإقتصاد الإسلامي ككل ، والكشف عن أصوله وسياسته الإقتصادية .

وهذه المحاولات محدودة ، نذكر منها على سبيل المثال محاولة المرحوم الدكتور محمد عبد الله العربي في كتابه (الإقتصاد الإسلامي والإقتصاد المعاصر) ، والأستاذ محمد باقر الصدر في كتابه (إقتصادنا) ، والمستشرق الفرنسي جاك أوسترى في كتابه (الإسلام والتقدم الإقتصادي) والدكتور محمد شوقي الفنجري في كتابه (المدخل إلى الإقتصاد الإسلامي) ، والدكتور علي عبد الرسول في كتابه (المباديء الإقتصادية في الإسلام) ،

والدكتور محمد المبارك في كتابه (نظام الإسلام الإقتصادي) ، والدكتور راشد البراوي في كتابه (التفسير القرآني للتاريخ) ، والدكتور محمد فاروق النبهان في رسالته للدكتوراه (الإتجاه الجماعي في التشريع الإقتصادي الإسلامي) ، والدكتور ابراهيم الطحاوي في رسالته للدكتوراه (الإقتصاد الإسلامي مذهباً ونظاماً) ، والأستاذ رفعت العوضي في رسالته للماجستير (الإقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر — نظرية التوزيع) .. الخ .

٣ — الإتجاه الثالث : الدراسات الإقتصادية التاريخية :

وتعنى هذه الدراسة بتحليل النظام الإقتصادي في فترة زمنية معينة ، أو تحليل الفكر الإقتصادي لدى أحد أئمة الإسلام ، والكشف عن مدى تعبير هذا النظام أو ذاك الفكر عن أصول الإسلام وسياسته الإقتصادية .

وهذه المحاولات ما زالت أيضاً محدودة وأكثرها عن النظام الإقتصادي في عهد الخليفة عمر بن الخطاب ، وعن الفكر الإقتصادي لدى الإمام ابن حزم أو لدى شيخ الإسلام ابن تيمية أو لدى المفكر الإسلامي إبن خلدون . ونذكر في هذا الخصوص على سبيل المثال محاولة الدكتور أحمد الشافعي في رسالته للدكتوراه (النظام الإقتصادي في عهد عمر بن الخطاب) ، والدكتور ابراهيم اللبان في بحثه عن ابن حزم بعنوان (حق الفقراء في أموال الأغنياء) ، والمستشرق الفرنسي هنري لاووست في كتابه الضخم القيم (المذاهب الإجتماعية والسياسية لدى إبن تيمية) ، والدكتور محمد المبارك في كتابه (آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الإقتصادي) ، والدكتور محمد على نشأت في رسالته للدكتوراه (الفكر الإقتصادي في مقدمة ابن خلدون) ، والدكتور محمد حلمي مراد في بحثه (رائد الفكر الإقتصادي إبن خلدون) ، والدكتور محمد صالح في بحوثه عن الفكر الإقتصادي العربي في القرن الخامس عشر الميلادي ..الخ .

الفصل الثاني

أهم الأصول الإقتصادية الإسلامية

تضمنت نصوص القرآن والسُّنة مباديء وأصولاً إقتصادية معيَّنة . وقد حاول الفقهاء القدامى استخلاص هذه المباديء والأصول ، مسلِّطين الأضواء على بعضها أكثر من البعض الآخر ، وذلك بحسب متطلبات كل عصر ومشكلاته . فكانت أغلب الدراسات الإقتصادية القديمة ، تركز على أصول الكسب الحلال ، وضروب الحرام ، وأنواع الربا والإحتكار... الخ .

ومهمة الباحث اليوم أن يسلِّط الأضواء على المباديء والأصول الإقتصادية الإسلامية التي تهم متطلبات اليوم ومشاكل العصر . ومحاولة منَّا في هذا المجال ، نبرز ثلاثة مباديء أو أصول إقتصادية إسلامية رئيسية هي :ـــ

١ ـــ التنمية الإقتصادية الشاملة .
٢ ـــ الضمان الإجتماعي أو ضمان حد الكفاية لا الكفاف لكل فرد .
٣ ـــ الحرية الإقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الإقتصادي .

الفرع الأول : التنمية الإقتصادية الشاملة

أولاً : الإسلام يضع المشكلة الإقتصادية حيث يجب أن توضع :

جاء الاسلام بمنهج كامل للحياة ، يهتم بالجانب المادي في حياة البشر بقدر ما يعنى بالجانب الروحي ، ذلك لأنه لا قوام لجانبٍ دون آخر وكلاهما يتأثر بالآخر ويؤثر فيه . فإذا كان حقاً ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان ، فإنه أيضاً بدون الخبز لا يستطيع أن يحيا الإنسان .

لذلك وضع الإسلام المشكلة الإقتصادية ، وهي مشكلة الفقر والتخلف ـــ وذلك منذ البدء وقبل أن تتطور الأحداث وتفرض المشكلة نفسها ـــ حيث يجب أن توضع في الأساس وفي المقدمة . ومن قبيل ذلك أنه اعتبر المال زينة الحياة الدنيا وقوام المجتمع ،

وأنّه العون على تقوى الله ، وأنَّ طلب المال الحلال فريضة وجهاد في سبيل الله . بل إنَّه ساوى بين الفقر والكفر ، ولم يستعذ الرسول ﷺ من شيء بقدر استعاذته من الفقر فيقول عليه السلام : (كاد الفقر أن يكون كفراً) ،[1] ويقول : (اللّهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر) ، قال رجل : (أيعدلان) ، قال (نعم)[2] ، بل إنَّ الإسْلام حين طالب الناس بالعبادة وذكر الله ، علله في القرآن بقوله تعالى : ﴿ فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾[3] ، وأنَّ موسى عليه السلام حين دعا الله بقوله : ﴿ رب اشرح لي صَدري ويسِّر لي أمري ﴾[4] ، قرنه بقوله : ﴿كي نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً ﴾[5] ، بل اعتبر الإسلام مجرد ترك أحد أفراد المجتمع ضائعاً أو جائعاً هو تكذيب للدين نفسه ، فيقول تعالى : ﴿ أرأيت الذي يكذّب بالدين ، فذلك الذي يدعّ اليتيم ، ولا يحضّ على طعام المسكين ﴾[6] .

ثانياً : التنمية الإقتصادية فريضة وعبادة :

لم يخلق الله الإنسان في هذه الحياة عبثاً أو لمجرد أن يأكل ويشرب ، وإنما خلقه لرسالة يؤديها ، هي أن يكون خليفة الله في هذه الارض ، يدرس ويجاهد ، وينتج ويعمّر ، عَابداً شاكراً فضله ، ليقابله في نهاية المطاف بقلبٍ سليم ونفس مطمئنةٍ راضية . فيقول الله تعالى : ﴿ إني جاعلٌ في الأرض خليفة ﴾[7] ، ويقول سبحانه ﴿ هو أنشأكم من الارض واستعمركم فيها ﴾[8] ، أي كلفكم بعمارتها .وأنه سبحانه وتعالى سخر له ما في السمرات وما في الأرض ﴿ وسخَّر لكم مافي السموات وما في الأرض جميعاً منه ﴾[9] ، وذلك ليعمر الدنيا ويحييها وينعم بخيراتها ويسبح بحمده ﴿ فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ، واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون ﴾[10] .

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط والسيوطي في الجامع الصغير.

(٢) أخرجه أبو داود والنسائي وإبن ماجه .

(٣) سورة قريش ، الآية ٣ ، ٤ .

(٤) سورة طه ، الآية ٢٥ ، ٢٦

(٥) سورة طه ، الآية ٣٣ ، ٣٤ .

(٦) سورة الماعون الآية ١ – ٣ .

(٧) سورة البقرة ، الآية ٣٠ .

(٨) سورة هود ، الآية ٦١ .

(٩) سورة الجاثية ، الآية ١٣ .

(١٠) سورة الجمعة . الآية ١٠ .

بل لقد بلغ حرص الإسلام على التنمية الإقتصادية وتعمير الدنيا أن قال الرسول عليه الصلاة والسلام : (إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة — أي شتلة — فاستطاع ألاّ تقوم حتى يغرسها ، فليغرسها فله بذلك أجر)[1] . وجاءت كل تعاليم الإسلام حاثة على العمل والإنتاج ، فالله تعالى يقول : ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾[2] ، ويقول الرسول (اعملوا فكل ميسَّر لما خلق له)[3] . بل إنَّ العمل وزيادة الإنتاج في نظر الإسلام عبادة ، والفرد العامل قريب من الله ومثاب على عمله الصالح في الدنيا والآخرة ، فالله يقول : ﴿ ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله ﴾[4] ، ويقول الرسول عليه السلام : (العمل عبادة) ، ويقول : (ما عبد الله بمثل عمل صالح) ، ويقول : (من أمسى كالاًّ من عمل يده أمسى مغفوراً له يوم القيامة)[5] ، وروى أن الرسول عليه السلام قبَّل يداً ورمت من كثرة العمل وقال : (هذه يدٌ يحبها الله ورسوله) .

أكثر من ذلك ، اعتبر الإسلام السعي الى الرزق وخدمة المجتمع وتنميته أفضل ضروب العبادة . فقد ذكر للنبي عليه السلام رجل كثير العبادة فسأل من يقوم به ، قالوا : أخوه . فقال : أخوه أعبدُ منه . وقد أراد أحد الصحابة الخلوة والاعتكاف لذكر الله تعالى ، فقال له الرسول عليه السلام : (لا تفعل فإن مقام أحدكم في سبيل الله — أي في خدمة المجتمع وتنميته — أفضل من صلاته في بيته ستين عاماً)[6] ، ويقول عليه السلام : (لكلِّ أمة سباحة وسباحة أمتي الجهاد في سبيل الله)[7] .

ونخلص مما تقدم إلى أن التنمية الإقتصادية في الإسلام هي فريضة وعبادة ، بل هي من أفضل ضروب العبادة ، والمسلمون قادة وشعوباً مقربون إلى الله تعالى بقدر تعميرهم للدنيا وأخذهم بأسباب التنمية الإقتصادية . ولقد لخص سيدنا عمر ابن

---

(١) أخرجه البخاري وأحمد .
(٢) سورة التوبة ، الآية ١٠٥ .
(٣) حديث مشهور .
(٤) سورة الشورى ، الآية ٢٦ .
(٥) أخرجه الطبراني في الأوسط .
(٦) أنظر **المستدرك على الصحيحين في الحديث** للإمام أبو عبد الله محمد النيسابوري المعروف بالحاكم . لناشره مكتبة النصر الحديثة بالرياض . الجزء الثاني .
(٧) المستدرك للحاكم ، المرجع السابق ، الجزء الثاني .

الخطاب نظرة الإسلام إلى الإنتاج والتنمية الإقتصادية بقوله : (والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال وجئنا بغير عمل ، فهم أولى بمحمدٍ منّا يوم القيامة)[1].

ثالثاً : المفكرون المسلمون أول من عالج قضايا التنمية الإقتصادية :

عالج الفقهاء القدامى قضايا التنمية الإقتصادية ، مبينين بجلاء أنّها ليست عملية إنتاج فقط ، وإنما هي عملية كفاية في الإنتاج مصحوبة بعدالة في التوزيع . وانها ليست عملية إقتصادية بحتة ، وإنما هي عملية إنسانية تبتغي تنمية الإنسان وتقدمه المادي والروحي معاً .

ولسنا هنا بصدد دراسة فنية لقضايا التنمية الإقتصادية في الإسلام ، أو بصدد تتبع أفكار الفقهاء القدامى في قضايا التنمية ، وما هي مقوماتها ، وما هي أهدافها ، وما هو مقياسها ، وما هي وسائلها ، وما هي أوليات التنمية ، كل ذلك مما لا يتسع له بحثنا . وإنما كل ما يهمنا هنا بيانه أنّ التنمية الإقتصادية قد شغلت المقام الأول من فكر المسلمين القدامى ، وإنما بحثت تحت لفظ عمارة الأرض ، وهو اصطلاح يشمل مضمون التنمية الإقتصادية وزيادة ، فيقول سيدنا علي بن أبي طالب في كتابه إلى واليه بمصر : « وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج ، لأن ذلك لا يُدرَك إلاّ بالعمارة ، ومن طلب الخراج من غير عمارة أخرب البلاد » .

لقد كانت أولى المؤلفات الإقتصادية العالمية في مجال التنمية الإقتصادية هي لكتّاب مسلمين سبقوا الكتاب الأجانب بعدة قرون . ونخص بالذكر ابن خلدون الذي عالج قضية التنمية الإقتصادية في مقدمته ٧٨٤ هـ تحت عنوان « الحضارة وكيفية تحقيقها » . وكذلك الفقيه الإقتصادي أحمد الدلجي في كتابه **الفلاكة والمفلوكون** أي الفقر والفقراء ، متعرضاً في القرن الخامس عشر الميلادي لقضية الفقر أي بتعبير آخر لقضية التنمية الإقتصادية وذلك بتفصيل وإحاطة وعمق نادر بحسب زمانه .

رابعاً : شرعية الملكية باعتبارها وسيلة إنمائية :

وإننّا نسجل بحق أنّ الإسلام في اعترافه للملكية سواءً كانت خاصةً أو عامةً ، وفي نظرته إليها وتنظيمه لها ، إنّما أقامه بإعتبارها وسيلة إنمائية أي حافزاً من حوافز التنمية ،

---

(١) أنظر الدكتور سليمان محمد الطماوي ، **عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة** ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩ ، دار الفكر العربي بالقاهرة .

بحيث تسقط شرعية الملكية سواء كانت خاصة أو عامة ، إذا لم يحسن الفرد أو الدولة إستخدام هذا المال إستثماراً أو إنفاقاً في مصلحة الجماعة . وقد عبر عن ذلك أصدق تعبير سيدنا عمر بن الخطاب حين قال لبلال وقد أعطاه الرسول أرض العقيق : « إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجز عن الناس وإنما أقطعك لتعمل ، فخذ ما قدرت على عمارته ورد الباقي » .

ومن هنا ندرك :

أ) لماذا نهى الإسلام بشدة لا مثيل لها عن اكتناز المال وحبسه عن الإنتاج والتداول بقوله تعالى : ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ﴾(١) ، ويقول الرسول عليه السلام : « من جمع ديناراً أو تبراً أو فضة ولا ينفقه في سبيل الله ، فهو كنز يكوى به يوم القيامة » .

ب) ومن هنا ندرك أيضاً لماذا ينهى الإسلام بشدة بالغة عن صرف المال بغير حق في ترفٍ أو سفَهٍ حتى أنه وصف المترفين بالمجرمين بقوله تعالى ﴿ واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين ﴾(٢) ، ووصف المبذرين بأنهم إخوان الشياطين بقوله تعالى : ﴿ إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ، وكان الشيطان لربه كفورا ﴾(٣) ، وكيف انه أجاز الحجر على السفيه .

جـ) ومن هنا ندرك كذلك لماذا لا يسلِّم الفقهاء للحاكم بنزع الملكية الخاصة أو التوسع في الملكية العامة ، إلاّ بقدر ما تقتضيه المصلحة العامة وأخصها العمران والتنمية الإقتصادية ، ويعبّرون عن ذلك بأنّ « الإمام مخيرٌ فيها تخيير مصلحة لا تخيير شهوة » .

د) ومن هنا ندرك أخيراً لماذا ربط الإسلام بين الإيمان والإنفاق في سبيل الله ، أي في سبيل المجتمع وتعميره . بل إنه جعل ذلك الإنفاق أو التعمير هو علامة الإيمان والتقوى ، وهو شرطه الأساسي ، حتى انه ما من آية أو حديث نبوي يتكلم عن الإيمان والتقوى إلا ويقرنه بالإنفاق في سبيل الله أي في سبيل المجتمع وتنميته .

---

(١) سورة التوبة . الآية ٣٤ و ٣٥ .
(٢) سورة هود . الآية ١١٦ .
(٣) سورة الإسراء . الآية ٧٧ .

خامساً : التنمية الإقتصادية في الإسلام هي مسؤولية الفرد والدولة :

في الإقتصاد الرأسمالي التنمية الإقتصادية هي في الأساس مسؤولية الفرد أو القطاع الخاص .

بخلاف الإقتصاد الإشتراكي فإن التنمية الإقتصادية هي في الأساس مسؤولية الدولة أو القطاع العام .

أما في الإقتصاد الإسلامي فإنها في الأساس مسؤولية الفرد والدولة معاً **أي القطاع الخاص والعام** ، كلاهما يكمل الآخر ، ولكلٍ مجاله ، ولا تزداد أو تقل مسؤولية أي منهما إلاّ بقدر ما تتطلّبه طبيعة وظروف التنمية في كل مجتمع .

ومن هنا كان من أهم الأصول الإقتصادية الإسلامية مبدأ إزدواج الملكية (الخاصة والعامة) . فقد جاء الإسلام فأقّر الملكية الخاصة ، بل وحماها إلى حد قطع يد السارق معلناً أنّ « كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه »[1] ، وأنه « لا يحل مال امريء مسلم إلاّ بطيب نفسه »[2] . كذلك جاء الإسلام فأقر صور الملكية العامة التي كانت معروفة وقتئذ ؛ كملكية الدولة للأرض التي لا مالك لها ، والمعادن في باطن الأرض ، والمرافق الأساسية كالمياه والكلأ والقوت الضروري كالملح وما يقاس عليه . بل لقد استحدث الإسلام صوراً جديدة من الملكية العامة لم تكن معروفة من قبل سواء في صورة المساجد ونزع الملكية الخاصة من أجل توسيعها ، أو في صورة أرض الحمى ، أو في صورة الوقف الخيري ، أو في صورة الأراضي المفتوحة ورفض توزيعها على المحاربين واعتبارها ملكية عامة وما بقاؤها في أيدي واضعي اليد من أصحابها الأصليين إلا مقابل دفع الخراج أي أجرة الأرض . وإذا كان في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام لم يتوسع في الملكية العامة فذلك لأن ظروف المجتمع وقتئذ ودرجة تطوره الإقتصادي لم تكن تتطلب ذلك . على أنه منذ قيام دولة الإسلام في أواخر عهد الرسول عليه السلام واتساعها في عهد الخليفة أبي بكر ومن بعده الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، وما صاحب ذلك من زيادة موارد الدولة واتساع النشاط الإقتصادي وظهور مشاكل إقتصادية جديدة ، وجدت تطبيقات عديدة لا سيما في عهد الخليفة عمر بن الخطاب يتوسع بمقتضاها في إعمال مبدأ الملكية العامة .

(١) أخرجه الشيخان البخاري ومسلم .
(٢) أخرجه النسائي .

المهم أن مسؤولية التنمية الإقتصادية في الإسلام ، هي مسؤولية الفرد والدولة معاً . ومن ثم قرر الإسلام — منذ البدء — الملكية المزدوجة الخاصة والعامة يساهمان معاً على قدم المساواة في عمليات التنمية ، كلاهما كأصل وليس استثناء ، وكلاهما ليس مطلقاً بل هو مقيّد بالصالح العام أي باعتبارات العمران والتنمية ، وكلاهما يكمّل الآخر فلكل مجاله بلا تعارض أو اصطدام ، حيث لا تقوم الدولة إلا بأوجه النشاط الإقتصادي التي يعجز الأفراد عن القيام بها كمد السكك الحديدية وتعمير الصحاري وصناعة الأسلحة وغيرها . وهنا يتبين لنا وجه هام يميز الإقتصاد الإسلامي عن الإقتصاد الرأسمالي والإقتصادي الإشتراكي :

أ) ففي الاقتصاد الرأسمالي الأصل هو الملكية الخاصة ، والإستثناء هو الملكية العامة ، إذا اقتضت الظروف تولي الدولة بعض أوجه النشاط الإقتصادي . فالملكية الخاصة هنا مقدّمة إذ هي في نظره الباعث على النشاط الإقتصادي وجوهر الحياة ، ومن ثم وحدها الأساس في التنمية الإقتصادية .

ب) وبالعكس في الإقتصاد الإشتراكي الأصل هو الملكية العامة ، والاستثناء هو الملكية الخاصة لبعض وسائل الإنتاج يعترف بها النظام بحكم ضرورة إجتماعية . فالملكية الخاصة هنا غير مصونة إذ هي في نظره سبب كل المساويء والمشكلات الإجتماعية ، ومن ثم يرى عدم الإعتداد بها في مجال التنمية بحيث تكون الملكية العامة هي وحدها الأساس في التنمية الإقتصادية.

جـ) أما في الإقتصاد الإسلامي ، فهو كما سبق أن أوضحنا ، يعترف بنوعي الملكية الخاصة والعامة ، وكلاهما كأصل وليس استثناء ، ولكل مجاله في التنمية الإقتصادية بحيث يكمّل كل منهما الآخر ، وكلاهما ليس مطلقاً بل هو مقيد باعتبارات المصلحة والتنمية . وعليه فقد تتوسع إحدى الدول الإسلامية في إعمال الملكية العامة في مجال التنمية الإقتصادية فلا يحيلها ذلك إلى دولة اشتراكية ، وبالعكس قد تضيق من إعمال الملكية العامة في مجال التنمية الإقتصادية فلا يحيلها ذلك الى دولة رأسمالية ، طالما كانت ظروفها تقتضي هذا التوسع أو التضييق في الملكية الخاصة أو العامة بحسب متطلبات التنمية ودون إنكار أو اهدار لإحدى الملكيتين . ويظل بذلك الخلاف بينها هو كما سبق أن ألمحنا ، خلاف زمان ومكان لاحجة وبرهان ، وهو ما نستطيع أن نعبّر عنه أخذاً عن شيخ الإسلام ابن تيمية باصطلاح إنّه (اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد)[1] .

---

(١) أنظر فتاوي إبن تيمية جزء ٦ ص ٥٨ وجزء ١٣ ص ٣٤ .

هذا وقد عبر القرآن عن الفائض الإقتصادي الذي هو جوهر عملية التمويل بتعبيرات العفو والفضل ، وهو كل ما زاد عن الحاجة بغير ترفٍ أو سرفٍ . ودعا إلى ضرورة إنفاقه كله في سبيل الله أي في سبيل المجتمع وتنميته ، بل جعل ذلك كما أسلفنا علامة الإسلام وشرط الإيمان . ولذلك لا نعدو الحقيقة إذا قلنا انَّ دولة الإسلام ، هي دولة التنمية الإقتصادية بمفهومها الشامل الذي يستهدف صلاح الفرد مادياً وروحياً ، وأنَّ قيمة أي حكم في أية دولة إسلامية هو بقدر ما يحققه لمجتمعه من تنمية حقيقية بشقيها الرخاء والعدل ، وتهيئة الفرص للتقدم المادي والروحي لكل مواطن .

سادساً : التنمية الإقتصادية والجهاد المقدس :

التنمية الإقتصادية ليست عملية فنية يكتفى فيها بمجرد إعداد خطط التنمية ، ولا مجرد متابعة تنفيذها لدى القطاع الخاص أو العام ، بل لابدَّ من تعبئة جميع المواطنين لها بحيث تكون مطلباً شعبياً ملحاً يعي كل فردٍ مسؤوليته المحددة فيها ويدرك حقوقه المؤكدة من نجاحها . إن من أهم عوامل عدم نجاح التنمية في بعض البلاد النامية ، أنَّ الأساليب المستخدمة لم تستطع أن تحرك الأمة كلها لمواجهة معركة التخلف .

وإذا كانت مشكلة التخلف الإقتصادي ، هي من أولى المشكلات التي تواجه الشعوب العربية والإسلامية اليوم ، فلا بُدَّ من تعبئة كل قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف من أجل التنمية . وأرى لذلك ضرورة ربط التنمية الإقتصادية بفكرة الجهاد المقدس تفجيراً للطاقات المختزنة في الفرد المسلم وتحقيقاً للتنمية الإقتصادية باحالتها إلى ممارسة دينية وواقع إيماني . ذلك أن قوام المجتمع الإسلامي ، هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ .(١) والأمر بالمعروف يتضمن في رأينا بصفه أساسية تحقيق التنمية الإقتصادية ، والنهي عن المنكر يشمل أساساً القضاء على أهم صوره الا وهو التخلف الإقتصادي ، ذلك التخلف الذي يؤدي الى كثير من المساويء الإجتماعية والإنحرافات الخلقية .

فلا بد ان نعبيء النفوس ونعلنها حرباً مقدسة ضد التخلف ومن أجل التنمية الإقتصادية ، لا سيما متى لاحظنا أن التحدي الذي نلقاه من قبل اسرائيل ليس تحدياً حربياً فقط وإنما هو أساساً تحدٍّ اقتصادي . فاسرائيل تنشد السيطرة الإقتصادية على المنطقة

(١) سورة آل عمران ، الآية ١١٠ .

العربية ، ومعركتنا مع اسرائيل ليست مقصورةً على إزالة آثار العدوان ، وإنما تتصل بتخلفنا الإقتصادي ، وما تتطلبه من ضرورة التنمية الإقتصادية العاجلة ، والتي يجب أن نجند لها كافة قوى وإمكانيات الشعوب العربية . إنّ الخطر الحقيقي الذي نواجهه ليس قوة اسرائيل، ولكن تخاذل العرب وتخلفهم ولا سيما إقتصادياً رغم ما لديهم من إمكانيات بشرية ومادية غير محدودة . ولا شيء أقام اسرائيل وطمع فينا سوى تخلفنا . وجهادنا المقدس اليوم هو جهاد ضد التخلف ومن أجل التنمية الإقتصادية الشاملة . وصدق الله العظيم ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ... ﴾(١) ، وهو مالا يتحقق أساساً إلا عن طريق التنمية .

سابعاً : ضرورة التنسيق في خطط التنمية الإقتصادية على المستويين العربي والإسلامي :

وهنا ننبه إلى مسألة هامة كثيراً ما يغفل عنها المسؤولون في كل بلد عربي أو إسلامي ، عند وضع خطط تنمية مجتمعاتهم ، فإنّهم يجب أن يراعوا فيها التنسيق بين إمكانيات كل بلدٍ عربي أو إسلامي ، بحيث يكمل كل منها الآخر ، وهو ما يحقق أكبر استفادة من إمكانيات كل دولة عربية أو إسلامية دون فاقدٍ أو ضائعٍ ، وهو في النهاية يؤدي إلى الوحدة وإلى التضامن الإسلامي . ذلك لأنّ هذه الوحدة وذلكً التضامن ، وإن كان قائماً أدبياً بحكم وحدة اللغة أو وحدة العقيدة الإسلامية ، إلا أن ما يحققه مادياً ويؤكده ويعمقه ، هو التعاون والتكامل الإقتصادي . وما أحوجنا اليوم إلى دراسة علمية دقيقة في هذا المجال ، وإلى المبادرة بوضع خطط تنمية واضحة المعالم والقسمات نحدد فيها ما تلتزم بتحقيقه كل دولة عربية أو إسلامية بحيث يتم التعاون والتكامل بينها لا الفرقه والتضارب . ولعل الخطوة العملية لذلك هو عقد مؤتمر عربي إسلامي يتصدى لمناقشة برامج تنمية مدروسة على أساس علمي ورؤيةواقعية لنقط الضعف والقوة من أجل البناء المشترك والمتكامل للوطن العربي ككل والعالم الإسلامي ككل . إننا لا نرى أي تناقض بين الوحدة العربية وبين التضامن الإسلامي وبين التعاون العالمي ، بل كل منها هو خطوة أساسية لتحقيق الأخرى ، وذلك طالما كان هناك تنسيق دقيق للتعاون والتكامل لا للتصارع والتضارب ، وحينئذ تسود الإنسانية جمعاء أملها المنشود في الحياة المثلى والذي لخصّه القرآن في اصطلاحي « العزة » و « الطمأنينة » .

---

(١) سورة الأنفال . الآية ٦٠ .

الفرع الثاني : الضمان الإجتماعي

أو ضمان حد « الكفاية » لا « الكفاف » لكل فرد

أولاً : ماهية الضمان الإجتماعي :

لعلّ من أهم ما جاء به الإسلام في المجال الإقتصادي مبدأ الضمان الإجتماعي بمعنى كفالة المستوى اللائق لمعيشة كل فرد ، وهو ما عبر عنه رجال الفقه الإسلامي القدامى بإصطلاح حد الكفاية Minimum d. Al Sance تمييزا له عن حد الكفاف Minimum Vital . بمعنى أنّ لكل فردٍ وجد في مجتمع إسلامي إحتياجات ضرورية للمعيشة تختلف بإختلاف الزمان والمكان ، فإن لم تسعفه ظروفه الخاصة كمرض أو شيخوخة أو تعطل عن العمل عن تحقيق هذا المستوى اللائق ، تكفل له بذلك بيت المال أي خزانة الدولة ، وذلك أياً كانت جنسية هذا الفرد وأياً كانت ديانته . وكلنا يعرف قصة سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع الشيخ الضرير اليهودي حيث ثبت له عجزه وحاجته فقرر له راتباً مستمراً من بيت المال وذلك إعمالاً لقوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين .... ﴾[1] ، وقوله تعالى : ﴿ وفي أموالهم حق للسائل والمحروم ﴾[2] ، وقول الرسول عليه السلام (من ترك ديناً أو ضياعاً — أي أولاداً ضائعين لا مال لهم — فاليّ وعليّ)[3] ، وفي رواية أخرى (من ترك كلاً فليأتني فأنا مولاه) أي من ترك ذرية ضعيفةً فليأتيني بصفتي الدولة فأنا مسؤول عنه كفيلٌ به .

وجديرٌ بالبيان أن حد الكفاية يختلف بإختلاف البلاد بحسب ظروف كل مجتمع ، فهو في مصر غيره في السعودية ، وهو في بلد أفريقي غيره في بلد أوروبي .. الخ . كما أنه يختلف باختلاف الزمان ، فهو في ارتفاع مستمر بحسب تطور الزمن وتحول الكثير من الحاجيات بل والكماليات إلى ضروريات لا غنى عنها ، ومن ثم فإن حد الكفاية في مصر أو السعودية أو أوروبا اليوم خلاف حد الكفاية بالأمس . ويعتبر حد الكفاية بمثابة الحد الأدنى الذي تكفله الدولة للمواطن ، إذا عجز بسبب خارج عن ارادته عن تحقيقه لنفسه . وفي اعتقادنا أن معيار الحكم في الإقتصاد الإسلامي على أي بلد ، ليس هو

(١) سورة التوبة ، الآية ٦٠ .

(٢) سورة الذاريات ، الآية ١٩ .

(٣) أخرجه الشيخان البخاري ومسلم.

بمقدار ما يملكه من ثروة مادية أو بشرية ، ولا هو بمقدار ما يخص كل فرد من الدخل القومي ، وإنما هو بالحد الأدنى الذي يتوافر أو تضمنه الدولة لأقل أو أضعف مواطن .

هذا ويطلق البعض إصطلاحات التأمين الإجتماعي ، والضمان الإجتماعي ، والتكافل الإجتماعي ، كما لو كانت مترادفة ، في حين أن بينها فروقاً أساسية :

أ) **فالتأمين الإجتماعي** : تتولاه الدولة والأفراد ، وهو يتطلب مساهمة المستفيد باشتراكات يؤديها ، وتمنح له مزايا التأمين الإجتماعي ، أيّاً كان نوعها متى توافرت فيه شروط استحقاقها بغض النظر عن دخله . والأخذ بالتأمين هو من قبيل العمل بالمصلحة .

ب) **أما الضمان الإجتماعي** : فهو التزام الدولة نحو مواطنيها ، وهو لا يتطلب تحصيل اشتراكات مقدماً ، وتلتزم الدولة بتقديم المساعدة للمحتاجين في الحالات الموجبة لتقديمها متى لم يكن لهم دخل أو مورد للرزق . والأخذ بالضمان الإجتماعي هو من قبيل تطبيق النص .

جـ) **أما التكافل الإجتماعي** : فهو التزام الأفراد بعضهم نحو بعض ، وهو لا يقتصر في الإسلام على مجرد التعاطف المعنوي من شعور الحب والعطف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بل يشمل أيضاً التعاطف المادي بالتزام كل فرد قادر بعون أخيه المحتاج ، ويتمثل فيما يسميه رجال الفقه الإسلامي بحق القرابة ، وحق الجوار ، وحق الماعون ، وحق الضيافة ، وواجب الصدقة أو الإنفاق في سبيل الله ... الخ .

ونلّخص ما تقدم بأن الإسلام هو بحق دين التكافل الإجتماعي من حيث التزام الأفراد ، وهو دين الضمان الإجتماعي من حيث الدولة .

ثانياً : منزلة الضمان الإجتماعي في الإسلام :

الضمان الإجتماعي بمعنى التزام الدولة الإسلامية بكفالة حد الكفاية لا الكفاف لكل مواطن فيها ، أيّاً كانت ديانته أو جنسيته ، متى عجز بسببٍ خارجٍ عن ارادته أن يوفر لنفسه المستوى اللائق للمعيشة ، يعتبر من أوليات الإقتصاد الإسلامي ، بل يعتبر الضمان الإجتماعي في نظر الإسلام هو صميم الدين ، وأن مجرد إنكاره أو إهداره هو تكذيب لرسالة الإسلام لقوله تعالى ﴿ أرأيت الذي يكذّب بالدّين ، فذلك الذي يَدُعُّ اليتيم ولا يحض على طعام المسكين ﴾[1] ،وقوله سبحانه : ﴿ ليس البرّ أن تولوا وجوهكم

(١) سورة الماعون ، الآية ١ - ٣ .

قبل المشرق والمغرب ولكنَّ البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب ، وأقام الصلاة ، وآتى الزكاة ﴾[١] . وقوله ﷺ : (ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره جائعٌ إلى جنبه وهو يعلم)[٢] ، وقوله عليه السلام (أيـمّا أهل عرصةٍ أصبح فيهم أمرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله ورسوله)[٣] .

ويعتبر الحق الناشيء عن الضمان الإجتماعي ، هو حق الله الذي يعلو فوق كل الحقوق . ومن ثم فهو حق مقدس يلتزم به كل مجتمع إسلامي ، لو أدى الأمر في مجتمع فقير تشح فيه الموارد والثروة ألا يحصل أحد على أكثر من حاجاته الضرورية ، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة بقوله تعالى : ﴿ يسألونك ماذا ينفقون قل العفو ﴾[٤] ، أي ما زاد عن الحاجة بمعنى الكفاية . وعبّر عنه الرسول ﷺ بقوله : (إن الاشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قلَّ طعام عيالهم في المدينة ، حملوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحدٍ ثم اقتسموه بينهم في إناءٍ واحدٍ . فهـم منّي وأنا منهم)[٥] . وعبر عنه الخليفة عمر بن الخطاب بقوله : (إني حريص على ألا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض ، فإذا عجزنا تآسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف)[٦] . وعبر عنه الصحابي أبو ذر الغفاري بقوله : (عجبت لمن لا يجد القوت في بيته ، كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه)[٧] . وعبر عنه الأمام الشافعي في عبارة فقهية دقيقة مشهورة عنه يقوله : (إن للفقراء أحقية استحقاق في المال ، حتى صار بمنزلة المال المشترك بين صاحبه وبين الفقير) .

ثالثاً : الزكاة هي مؤسسة الضمان الإجتماعي في الإسلام :

لم يكتف الإسلام بمجرد الدعوة إلى الضمان الإجتماعي بكفالة المستوى اللائق لمعيشة كل فرد ، وإنما أنشأ له منذ أربعة عشر قرناً مؤسسة مستقلة هي مؤسسة الزكاة التي هي بالتعبير الحديث مؤسسة الضمان الإجتماعي . تلك المؤسسة التي لم يقف دورها في العهد

(١) سورة البقرة ، الآية ٧٧ .
(٢) أخرجه الطبراني والبيهقي .
(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده والحاكم في المستدرك .
(٤) سورة البقرة ، الآية ٢١٩ .
(٥) صحيح البخاري ومسلم .
(٦) أنظر الدكتور سليمان محمد الطماوي ، **عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة** ، مرجع سابق .
(٧) أنظر عبد الحميد جوده السحار ، **أبو ذر الغفاري** ، مطبوعات مكتبة مصر ، الطبعة الثانية .

الإسلامي الأول على مجرد سد حاجة الفقير العاجز ، وإنما إعطاء فرصة العمل للقادر عليه إذ كثيراً ما أعطى الفقير ما يمكن أن نسميه برأس مال ليبدأ تجارة ينميها أو يشتري آلات لصناعة يعرفها . بل لعبت مؤسسة الزكاة في العهد الإسلامي الأول دورها في تحقيق الأعباء العائلية Allocations familiales ، من ذلك ما قرره الخليفة عمر بن الخطاب من إعطاء كل مولود مائة درهم ويزيد العطاء كلما نما الولد .

وتحقيقا لذلك اعتبر الاسلام أداء حق الزكاة ، أي حق الضمان الإجتماعي ، بمثابة الركن الثاني في العقيدة بعد الصلاة ، فالقرآن الكريم يقول : ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾(١) . وورد في السنّة الصحيحة أنّ الصلاة غير مقبولة ممن لا يحرص على إيتاء الزكاة . وتعتبر حرب أبي بكر لمانعي الزكاة ، أول حرب في التاريخ تخوضها دولة في سبيل الضمان الإجتماعي ، إذ عقب وفاة الرسول إمتنعت بعض قبائل العرب عن أداء حق الزكاة ، فقرر أبو بكر قتالهم ، وحين اعترض على ذلك عمر بن الخطاب قائلاً كيف نقاتلهم وهم مسلمون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويقيمون الصلاة ، يجيبه أبو بكر في عزم وتصميم (والله لأقاتلنّ من يفرق بين الصلاة والزكاة) ، فيقتنع عمر بن الخطاب ويقول (فوالله ما هو إلا أن رأيت الله شرح صدر أبي بكر للقتال ، فعرفت أنه الحق) .

فالزكاة في الإسلام ليست مجرد إحسان متروك لإختيار المسلم ، وإنما هي فريضة الزامية تستوفيها الدولة ، بخلاف الضرائب الأخرى التي قد تحصلها لمجابهة التزاماتها بحيث لا يجوز استعمال حصيلتها إلا في أهداف الضمان الإجتماعي ، والتي عبَّرت عنها الآية الكريمة بقوله تعالى : ﴿ إنَّما الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفي الرقاب ، والغارمين ، وفي سبيل الله ، وابن السبيل ، فريضة من الله ﴾(٢) . وحق الزكاة مقرر شرعاً بواقع ٢,٥٪ من رأس المال المنقول كالنقود وعروض التجارة ، وما بين ٥٪ و ١٠٪ من الدخل بحسب ما إذا كان بجهدٍ أو بغير جهد لقول الرسول عليه السلام : (ما سقته السماء ففيه العشر ، وما سُقي بقرب أو آلة ففيه نصف العشر)(٣) ، وبواقع ٢٠٪ من الركاز وما يستخرج من باطن الأرض أو من البحار(٤) .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٨٣ .

(٢) سورة التوبة ، الآية ٦٠ .

(٣) الحديث متفق عليه وعلى إختلاف في ألفاظه .

(٤) يخالف ذلك فقهاء الحنفية فيرون أن خمس الركاز والمعادن ليس بزكاة . وأنّ مصرفه هو مصرف الفيء وليس مصرف الزكاة . أنظر حاشية إبن عابدين ، جزء ٢ ص ٥٩ .

وانه من المسلم به أن ذلك القدر والذي يتراوح بين٢,٥٪على رأس المال المنقول وما بين ٥٪ و ٢٠٪ على الدخل ، هو الحد المفروض لاستمرار قيام مؤسسة الزكاة وحيث لا تحتاج الجماعة إلى غير حصيلته ، أما إذا عجزت مؤسسة الزكاة في حدود المقرر لها شرعاً أن تقوم بالتزاماتها كمؤسسة للضمان الإجتماعي ، فإنَّ للشارع أن يقدر حاجة المؤسسة ويحصل لها من أموال المسلمين ما يتجاوز هذا الحد وبالقدر الذي يمكِّنها من أداء رسالتها بكفالة كل محتاجٍ عاجز. وقد عبَّر عن ذلك سيدنا علي بن أبي طالب بقوله : (إنَّ الله فرضَ على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم)[1] ، وعبّر عنه إبن حزم بقوله (وفرض على الأغنياء في كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك إذا لم تقم الزكاة بهم)[2] .

وجديرٌ بالبيان أن نصاب الزكاة هو ما زاد عن حد الكفاية ، إذ القاعدة الشرعية أن الزكاة لا تكون إلا عن ظهر غنىً، وكما يقول الفقهاء : المشغول بالحاجة الأصلية كالمعدوم . وعليه فإنَّ كل من زاد دخله عن حد الكفاية يخضع للزكاة ، وكل من قل دخله عن هذا الحد استحق من الزكاة بالقدر الذي يبلغ به الكفاية أي نصاب الزكاة الذي دونه عفوٌ لا يتحقق به يسار. وكما سبق أن أوضحنا يختلف حد الكفاية أي نصاب الزكاة باختلاف الزمان والمكان. فلا بد للمشرِّع في كل بلد إسلامي أن يتدخل لتحديدة ، وهذه مسألة هامة يجب أن تتنبه إلى معالجتها دول العالم الإسلامي حتى يستقر واجب كل مسلم أو حقه بالنسبة للزكاة . وقد روى عن الصحابة أنهم كانوا يعطون من الزكاة لمن يملك عشرة آلاف درهم من الدار والفرس والسلاح والخدم ، وذلك باعتبار أن هذه الأشياء من الحوائج اللازمة التي لابد للإنسان منها[3] . وعندما سئل الإمام احمد عن الرجل الذي له عقار يستغله أو صنعة تساوي عشرة آلاف درهم أو أقل من ذلك أو أكثر ولكنها لا تقوم بكفايته ومن يعولهم فقال يأخذ من الزكاة[4] . وقد لخص الخليفة عمر بن الخطاب نظرة الإسلام إلى حد الكفاية بقوله : (إذا أعطيتم فأغنوا) ، ومن ثم ذهب في عام الرمادة إلى إباحة الزكاة لمن هو مالك لمائة شاة لا أربعين شاة كالأصل ، وذلك لأن هذه المائة وقد أصابها الجدب والعجف لظروف عام المجاعة لا تغني عن أربعين

---

(١) أنظر المحلّى لإبن حزم ، مرجع سابق ، الجزء السادس المسألة رقم ٧٢٥ .

(٢) أنظر المرجع السابق .

(٣) حاشية إبن عابدين جزء ٢ ص ٩٩ .

(٤) المغني مع الشرح الكبير جزء ٢ ص ٥٢ .

شاة في الخصب[1] . كما نقل عن الخليفة عمر بن عبد العزيز قوله (أنَّه لابد للمرء المسلم من مسكين يسكنه ، وخادم يكفيه مهنته ، وفرس يجاهد عليه عدوه ، ومن أن يكون له الأثاث في بيته ، فاقضوا عنه فإنه غارم)[2] .

رابعاً : حداثة نظام الضمان الإجتماعي في العالم وقدمه في الإسلام :

من المعروف أن نظام الضمان الإجتماعي ، حديث في عالمنا الحاضر ، فهو نتاج صراع الطبقات وثمره المشاكل الإجتماعية المتولدة عن الثورة الصناعية والتطور الإقتصادي . بخلاف الأمر في الإسلام ، فقد قرره منذ أربعة عشر قرناً ، كضرورةٍ حتمية للقضاء على البؤس والفقر وتحرير الإنسان باسم الدين من عبودية الحاجة .

ولقد أوضح الفقهاء القدامى وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية سببب اهتمام الإسلام بالضمان الإجتماعي ممثلاً في مؤسسة الزكاة ، بأنه لا يمكن ان تستقيم العقيدة وتنمو الأخلاق إذا لم يطمئن الفرد في حياته ويشعر أنَّ المجتمع الإسلامي يقف معه ويؤمنه عند العجز أو الحاجة .

إن ترك أحد أفراد المجتمع الإسلامي فريسة للضياع او الحرمان هو عدوان على حق الله تعالى وتكذيبٌ للدين . حتى انَّ الإمام ابن حزم يقرر أن للجائع عند الضرورة أن يقاتل من يمنعه حقه في الطعام الزائد عند غيره (فإن قتل الجائع فعلى قاتله القصاص ، وإن قتل المانع فإلى لعنة الله ولا دية له لأنه منع حقاً وهو طائفة باغية)[3] .

وقد عبر المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي عن حق الضمان الإجتماعي في الإسلام في عبارة جامعة صارخة بقوله : (كيف أصلِّي وأنا جائع) .

خامساً : الضمان الإجتماعي والمجتمع الإسلامي اليوم :

وفي اعتقادنا أن أي مجتمع إسلامي يبتعد أو يقترب من الوصف الإسلامي بقدر ما يكفل لكل مواطنٍ فيه حد الكفاية لا الكفاف . ولو أدى الأمر — كما سبق أن أسلفنا — في مجتمع فقيرٍ تشح فيه الموارد والثروة ألا يحصل أحدٌ على أكثر من حاجاته الضرورية . فالإسلام لا يتصور الغنى إلا بعد إزالة الفقر والقضاء على الحاجة ، ومن ثم كان للإسلام

---

(١) **الأموال** لأبي عبيد ، مرجع سابق ، ص ٣٧٤ .
(٢) المرجع السابق ص ٥٥٦ .
(٣) **المحلَّى** لابن حزم ، مرجع سابق ، الجزء السادس ، المسألة رقم ٧٢٥ .

سياسته الخاصة في التوزيع والتي قوامها أنَّ لكلٍ حد الكفاية أولاً كحق إلهي مقدّس ، ثم لكل تبعاً لعمله مهما بلغ بعد ذلك مقدار ما يحصل عليه من ثروة أو دخل عملاً بالحديث النبوي (لا بأس بالغنى لمن أتقى) . ولقد لخص الخليفة عمر بن الخطاب سياسة التوزيع في الإسلام أدق تلخيص بقوله : (إنيَّ حريصٌ على ألا أدع حاجة إلاَّ سددتها ما اتسع بعضنا لبعض ، فإذا عجزنا تآسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف) ، وقوله : (مامن أحدٍ إلاّ وله في هذا المال حق الرجل وحاجته .. والرجل وبلاؤه) .

لقد أدرك الإسلام منذ البداية أنَّ مشكلة الفقر لن يحلها الإحسان الفردي ، ولن تتداركها الإجراءات الإصلاحية التي تستهدف تسكين الآلام أو تخفيف الحرمان ، بل لابدَّ من حل جذري . ومن هنا كانت نقطة البداية في الإقتصاد الإسلامي ، بالإضافة إلى الحث على إتقان العمل وزيادة الإنتاج ورفع التنمية الإقتصادية إلى مرتبة العبادة ، ما قرّره من ضمان حد الكفاية لا الكفاف لكل فردٍ ، أي المستوى اللائق لمعيشته بحسب ظروف وإمكانيات مجتمعه ، تكفله له الدولة عن طريق مؤسسة الزكاة وذلك إذا لم تمكّنه ظروفه الخاصة من مرض أو شيخوخة أو تعطل عن العمل عن تحقيق هذا المستوى .

الفرع الثالث : الحرية الإقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الإقتصادي

تمهيــــد :

أ) **في الإقتصاد الرأسمالي** : الأصل هو حرية الأفراد في ممارسة نشاطهم الإقتصادي ، والاستثناء هو تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه هذا النشاط متى اقتضت الضرورة ذلك . ولا شك أن تقدير هذه الضرورة من حيث التضييق أو التوسيع من تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه النشاط الإقتصادي ، مرده ظروف الزمان والمكان ، ولكن يظل الإقتصاد رأسمالياً طالما لم يعد الاستثناء هو القاعدة .

ب) **وفي الإقتصاد الإشتراكي** : الأصل هو تدخل الدولة وانفرادها بالنشاط الإقتصادي ، والإستثناء هو ترك الأفراد في ممارسة بعض أوجه النشاط الإقتصادي . وهو استثناء قد يضيق أو يتسع ، باختلاف ظروف كل مجتمع ، ولكن يظل الإقتصاد إشتراكياً طالما لم يعد الإستثناء هو القاعدة .

جـ) **أما في الإقتصاد الإسلامي** فإن الحرية الإقتصادية للأفراد وتدخل الدولة في

النشاط الإقتصادي وإنفرادها ببعض أوجه ذلك النشاط ، كلاهما أصل يتوازيان وكلاهما يكمل الآخر ولكل مجاله ، وكلاهما مقيد وليس مطلقاً ، ونبين ذلك فيما يلي :

أولاً : الحرية والتدخل كلاهما أصل يتوازيان :

فقد رأينا كيف أن الإسلام يقرر حرية الأفراد في ممارسة نشاطهم الإقتصادي وأنه يعترف بالملكية الخاصة بكافة صورها الإستهلاكية والإنتاجية بما في ذلك العقارات والمصانع والأراضي الزراعية ، وذلك بغير حدود ، إذ أنَّ القيود التي يقررها الاسلام على الملكية الخاصة — وهذه نقطة أساسية كثيراً ما تدق على الباحثين — لا تتعلق بتحديدها أو وضع حد أعلى لها ، وإنما تتعلق بكيفية إستعمالها . بل إنَّ الإسلام يتشدد في حماية الملكية الخاصة معلنا أنَّ : (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه)[1] ، وأن : (من قُتِل دون ماله فهو شهيد)[2] ، وذلك بإعتبار الملكية ثمرة العمل والجهد الفردي . ولعل من أبرز صور هذه الحماية قطعه يد السارق وتنظيمه للميراث سواء في صورة أموال استهلاك أو إنتاج .

كذلك رأينا كيف أنَّ الإسلام يتطلب تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي سواءً لمراقبة سلامة المعاملات وشرعية النشاط الإقتصادي عن طريق المحتسب ، أو تحقيق التنمية الإقتصادية عن طريق الملكية العامة ومباشرة بعض أوجه النشاط الإقتصادي كلما اقتضى الأمر ذلك ، أوكفالة حد الكفاية لكل مواطن عن طريق مؤسسة الزكاة ، أو حتى التأميم أو نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة كتوسيع المساجد أو الشوارع أو إقامة المرافق العامة .

ويهمنا هنا أن نشير إلى أن الأصل الأول هو الحرية الإقتصادية ،وأن الأصل الثاني هو تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي ، وأنَّ كلاهما يكمل الآخر ولكلٍ مجاله .

ثانياً : الحرية الإقتصادية والتدخل كلاهما يكمل الآخر ولكلٍ مجاله :

تحقيقا للباعث الشخصي وإعمالاً للحوافز الفردية وضماناً لحسن سير المشروع الإقتصادي ، يصير « فرض كفاية » أن يقوم الأفراد بكافة أوجه النشاط الإقتصادي الذي يتطلبه المجتمع .

---

(١) أخرجه الشيخان البخاري ومسلم .

(٢) أخرجه النسائي .

فإذا عجز الأفراد عن القيام ببعض أوجه هذا النشاط كمد خطوط السكك الحديدية أو إقامة المصانع الثقيلة كالحديد والصلب ، أو إذا أعرض الأفراد عن القيام ببعض أوجه هذا النشاط التي لا تحقق لهم ربحاً كتعمير الصحاري وإنتاج الأسلحة الحربية ، أو إذا قصروا في القيام ببعض أوجه هذا النشاط كعدم كفاية المدارس أو المستشفيات الخاصة أوكثرة مصاريفها ، فإنّه في مثل هذه الأحوال يصير شرعاً « فرض عين » على الدولة أن تتدخل وأن تقوم بأوجه هذا النشاط .

ومن الواضح أن هذا التدخل ليس مصادرةً أو معارضةً أو حتى منافسةً لحرية الأفراد أو حقهم في القيام بمختلف أوجه النشاط الإقتصادي ، وإنّما هو للتكامل والتعاون من أجل الصالح العام ، بحيث يجب أن يوزن ذلك التدخل في سببه ومداه بقدر ما يتطلبه الصالح العام ، دون تعسف أو مساس لحرية الأفراد في القيام بمختلف أوجه النشاط الإقتصادي .

ثالثاً : الحرية والتدخل كلاهما مقيد وليس مطلقاً :

فقد رأينا كيف أنّ الإسلام يضع قيوداً عديدة على حرية الأفراد في ممارسة نشاطهم الإقتصادي بحسب ما يقتضيه الصالح العام . فلا يجوز مثلا إنتاج الخمور ، أو ممارسة الإحتكار ، أوكنز المال وحبسه عن الإنتاج والتداول ، أو حتى صرفه بغير حق في ترف أو سفهٍ وإلاّ جاز الحجر على صاحبه .. الخ وهذه من المفاهيم الإسلامية التي قد لا نجد لها مثيلاً في كافة المذاهب والنظم الإقتصادية الوضعية . ذلك أنه في ظل أي نظام رأسمالياً كان أو إشتراكياً إذا حصل المرء على ثروة بالطرق المشروعة بحسب ذلك النظام ، فإنه يكون حرّاً في إستعمال ماله كيفما شاء كأن ينفقه كله على شهواته وملذاته بخلاف الأمر في ظل الإقتصاد الإسلامي ، فإنه لا يستطيع أن يصرف ماله على غير مقتضى العقل في ترفٍ أو تبذيرٍ وإلاّ جاز الحجر عليه .

كذلك فإنّ حق الدولة بالتدخل في النشاط الإقتصادي ليس مطلقاً ، بل هو بدوره مقيدٌ بحسب ما يقتضيه الصالح العام . فالدولة في ظل الإقتصاد الإسلامي لا تستطيع ان تنفرد بالقيام بمختلف أوجه النشاط الإقتصادي ، بل إنّ ذلك مشروط بأن يعجز الأفراد عن القيام بذلك النشاط أو يعرضون عنه أو يقصّرون فيه ، وذلك على نحو ما أوضحناه بالفقرة السابقة .

ومن هنا نتبين أن الدولة الإسلامية لا تملك أن تصادر أو تؤمم نشاطاً فردياً لمجرد شهوة أو التزام مبدأ التأميم ، بل لابد أن يثبت إنحراف هذا النشاط أو إضراره بالصالح العام إذ أنّ تدخل الدولة مقيدٌ شرعاً ، كما يجب أن ينظر في تعويض أصحابه اذ لا يجوز أكل أموال الناس بالباطل .

رابعاً : الخلاف حول سند ومدى تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي :

ليس ثمة خلافٌ بين فقهاء الإسلام عامة والباحثين في الإقتصاد الإسلامي خاصةً، حول مبدأ تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي سواءٌ كانت مراقبةً أو مباشرةً لذلك النشاط ، ولكن يثور الخلاف بينهم حول السند الشرعي لهذا الحق ، وحول مدى هذا التدخل وحدوده .

فيرى البعض كالأستاذ محمد باقر الصدر[1] ، أن الأصل التشريعي لتدخل الدولة في النشاط الإقتصادي هو قوله تعالى :﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ ، وأنهّ لا خلاف بين المسلمين أنَّ أولي الأمر هم أصحاب السلطة الشرعية في المجتمع الإسلامي ، وإن اختلفوا في تعيينهم وتحديد شروطهم وصفاتهم وأنَّ لهذه السلطة حق التدخل لحماية المجتمع وتحقيق التوازن الإسلامي فيه . أمَّا عن حدود هذا التدخل فيرى أنَّه مقيدٌ بدائرة الشرع المقدسة بحيث لا يجوز للدولة أو ولي الأمر أن يبيح الخمر أو يحلّل الربا أو يعطل قانون الإرث ، أما بالنسبة للتصرفات والأعمال المباحة في الشريعة كإحياء الأرض وإستخراج المعادن والتجارة وغيرها من ألوان النشاط الإقتصادي ، فإن لولي الأمر أن يتدخل فيمنع القيام بشيء من تلك التصرفات أو يأمر به وفقاً للمُثلِ الإسلامية للمجتمع .

بينما يرى البعض كالأستاذ الدكتور محمد عبد الله العربي[2] ، أنَّه بحسب الإسلام المال كله لله تعالى،سواء تمثل في سلع حرة أو سلع إقتصادية وأنَّ الإنسان هو خليفة الله في أرضه وهو فيما لديه من مال حائز لوديعة أودعها الله بين يديه ، وقد أمره خالقه بالإنتفاع بهذا المال للوفاء بحاجاته وإصلاح معاشه ، على أن يتفق هذا الإنتفاع مع مصلحة المجتمع الذي يعيش فيه وأنه محاسب بنص القرآن على ذلك ، بحيث إذا أخل الفرد المالك

---

(١) أنظر الاستاذ باقر الصدر، **إقتصادنا** ، مرجع سابق ، ص ٢٦٣ .

(٢) أنظر الدكتور محمد عبد الله العربي : **الإقتصاد الإسلامي والإقتصاد المعاصر**، مرجع سابق ص ٢١٤ — ٢٢٧ .

بمسؤوليات هذه الخلافة وتلك الوديعة حق للدولة أن تتدخل كما في حالة صرفه ماله على غير مقتضى العقل لقوله تعالى :﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ﴾، أو أبقى ماله عاطلاً بغير استثمار يعود بالنفع على ذاته وعلى المجتمع وكان هذا التعطل دون مبرر وطال أمده أكثر من ثلاث سنوات لقول الرسول عليه السلام (ليس لمتحجر حق بعد ثلاث سنوات) . أما عن حدود تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي ، فيرى الدكتور العربي أن سنّة الإسلام في تنظيم المجتمع قد جرت على البدء بفرض تعاليمه بمقتضى العقيدة عن رغبة واختيار ، فإذا صدع لها الأفراد خفت مهمة الدولة ، وإذا أحجموا عن تنفيذها بدأ تدخل الدولة ، بحيث لا توجد قاعدة جامدة يتقيد بها ولي الأمر (أي الدولة) في تحديد تدخله لتنفيذ تعاليم الإسلام ، إن هذا التدخل ينقبض وينبسط تبعاً لمستوى السلوك الخلقي السائد في المجتمع ومدى التزامه تلقائياً بتلك التعاليم ، بالإضافة الى الظروف الإستثنائية التي قد تعرض للمجتمع وتهدد كيانه وتتطلب التوسع في التدخل .

ونرى أنه من الصعب أن نحدّد دليلاً شرعياً معينا يستند اليه مبدأ تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي ، إذ الحاصل أنّ هذه الأسانيد الشرعية متعددة ومتغايرة ، تبعاً لتعدد وتغاير ما يفرضه الإسلام على الدولة من التزامات على نحو ما سبق أن أوضحناه تفصيلاً في مجالات التنمية والضمان الإجتماعي ومباشرة الدولة مختلف أوجه النشاط الإقتصادي التي يعجز أو يقصر الأفراد في القيام بها . أما بخصوص مدى هذا التدخل وحدوده ، فإنّه من الصعب أيضاً تحديده ، إذ مرده ظروف الزمان والمكان بحسب ما تقتضيه المصلحة . وفي عهد الرسول عليه السلام لم تكن الحاجة تتطلب التوسع في التدخل لسببين رئيسيين :

أولهما : بساطة الحياة وضعف النشاط الإقتصادي ، إذ كان يقوم وقتئذ على الرعي والتجارة المحدودة .

ثانيهما : قوة الوازع الديني ومراقبة الله في كل تصرف ، وبالتالي سلامة النشاط الإقتصادي وتحقق التكافل الإجتماعي تلقائياً مما كان يغني عن تدخل الدولة . لقد كان كل مسلم يلتزم الصدق في معاملته بل ويتنافس في البحث عن كل عاجز محتاجٍ بكفالته إبتغاء مرضاة الله ، بل كان أثرياء المسلمين يتسابقون في القيام بأخص التزامات الدولة ، فهذا عثمان بن عفان يقوم بتجهيز جيش العسرة ، وهذا عبد الرحمن ابن عوف يدفع بكل ثروته لإعتاق الرقيق وسد حاجة كل محتاج . ولم تكن المسارعة إلى البذل وقتئذ من شأن المكثرين وحدهم ، بل كان ذلك أيضا

من المقلّين حتى كان منهم من يؤثرون على أنفسهم ولوكان بهم خصاصة ، وفيهم نزل قوله تعالى : ﴿ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾ .

وفي عهد الخليفة أبي بكر الصديق ، ومن بعده الخليفة عمر بن الخطاب ، باتساع الدولة الإسلامية ، وما صاحب ذلك من زيارة الموارد وتنوع النشاط الإقتصادي وتعقده ، وجدنا تطبيقات عديدة يتوسع بمقتضاها في إعمال حق الدولة في التدخل في النشاط الإقتصادي . ولا شك أن دائرة هذا التدخل تتسع كلما ضعف الوازع الديني أو الخلقي وانحرف الأفراد في ممارسة نشاطهم الإقتصادي لا يبغون سوى الإحتكار أو الإستغلال على النحو الذي قد نشاهده اليوم في بعض مجالات التجارة والصناعة وخدمات التعليم والصحة وغيرها .

خامساً : التخطيط الإقتصادي :

ولا شك أنه إزاء تطور النشاط الإقتصادي اليوم واتساعه وتعدده وتعقده ، فإن تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي إنما يرتفع اليوم إلى مرتبة التخطيط الإقتصادي الدقيق . ذلك التخطيط الذي هو مطلبٌ شرعيٌ بإعتباره من قبيل إعداد العدة الذي أمرنا به بقوله تعالى : ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾[1] ، وهو أيضاً من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو قوام المجتمع الإسلامي بقوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف ﴾[2] ، وهو في النهاية اذ يرسم خطط المستقبل لفترات متتالية وآجال متعاقبة إنما ينفذ ما أثر من الاسلام (إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً) .

هذا وفرق بين التنبؤ بالغيب وهو منهي عنه ، وبين التخطيط وهو مطلب شرعي . ذلك أن التنبؤ يقوم على إعتبارات شخصية قوامها الحدس والتخمين ، أما الخطيط فيقوم على اعتبارات موضوعية قوامها الأرقام والإحصائيات . فالتخطيط ليس تنبؤاً بالغيب وإنما هو وسيلة لضبط الأهداف وتحديد وسائل تحقيقها في أقل فترةٍ ممكنةٍ وبأقل جهدٍ أو تكلفة . وأنه حيث يوجد التخطيط تكون الجدية والإيجابية والوعي والتقدم ، وحيث ينتفي التخطيط يكون العبث والسلبية والضياع والتخبط . والفرق اليوم بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة ، هو فرق التخطيط والمتابعة .

(١) سورة الأنفال ، الآية ٦٠ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤ .

فالتخطيط أياً كانت صورته ، وأياً كان مداه بحسب ظروف الزمان والمكان هو مطلب شرعي . وقد يصل تدخل الدولة في هذا المجال إلى حد التخطيط الإقتصادي الشامل . ولا يعني ذلك مصادرة حق الأفراد الأصيل في الإسلام بشأن حرية النشاط الإقتصادي وقيام الأفراد بمختلف المشروعات الإنتاجية ، ذلك لأن التخطيط الشامل لا ينفي نشاط الفرد أو وجود القطاع الخاص ، وإنما التنسيق بين نشاط الفرد والدولة والإستعانة بالقطاع الخاص وفقا للخطة المرسومة لتحقيق أهداف التنمية الإقتصادية وهو ما يتطلبه الإسلام .

* * * *

الفصل الثالث

أهم خصائص السياسة الإقتصادية الإسلامية

محاولة الكشف عن السياسة الإقتصادية في الإسلام ، هي في نظرنا ضرورية وأساسية ، وذلك من عدة أوجه أهمها :ـــ

١ ـــ الإحاطة الكلية بماهيّة الإقتصاد الإسلامي واستظهار أهم خصائصه .
٢ ـــ الوقوف مقدماً على رأي الإسلام بالنسبة لمختلف المسائل والمشاكل الإقتصادية .
٣ ـــ معرفة موقف الإسلام بالنسبة للمذاهب والأنظمة الإقتصادية المختلفة السائدة .

وقد سبق أن عالجنا موضوع (ذاتية السياسة الإقتصادية الإسلامية) في الجزء الأول من كتابنا (المدخل إلى الإقتصاد الإسلامي) ، ثم تعرضنا له من زاوية أخرى أمام مؤتمر علماء المسلمين السابع المنعقد بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة في سبتمبر ١٩٧٢ م . ويقتضينا الأمر هنا ، ونحن بصدد الكشف عن (المذهب الإقتصادي في الاسلام) ، أن نتعرض لأهم خصائص السياسة الإقتصادية في الإسلام ، وذلك بإختصار وبالقدر الذي يتطلبه المقام .

وفي رأينا أنه يمكن رد السياسة الإقتصادية في الإسلام ، الى ثلاثة خصائص رئيسية هي :

١ ـــ الجمع بين الثبات والتطور ، أو خاصة المذهب والنظام .
٢ ـــ الجمع بين المصلحتين الخاصة والعامة ، أو خاصة التوفيق والموازنة بين المصالح المتضاربة .
٣ ـــ الجمع بين المصالح المادية والحاجات الروحية ، أو خاصة الإحساس بالله تعالى ومراقبته في كل نشاط اقتصادي .

ونعالج كل منها في فرعٍ مستقلٍ فيما يلي :ـــ

الفرع الأول : الجمع بين الثبات والتطور : أو خاصة المذهب والنظام

السياسة الإقتصادية في الاسلام هي سياسة « إلٰهية » من حيث أصولها « ووضعية » من حيث تطبيقها . ومؤدى ذلك أنّها « سياسة ثابتة ، وهي نفس الوقت سياسة متطورة » .

أ) **فهي سياسة ثابتة** : وذلك من حيث أصولها الإقتصادية التي وردت في نصوص القرآن والسنّة ، مما سبق بيانه . فهي غير قابلة للتغيير أو التبديل ، ويخضع لها المسلمون في كل زمانٍ ومكانٍ ، بغض النظر عن أدوات وأشكال الإنتاج السائدة وبغض النظر عن تطور المجتمع من حيث تقدمه أو تخلفه ، وهو ما عبرنا عنه باصطلاح (المذهب الإقتصادي الإسلامي) .

ب) **وهي سياسة متطورة** : وذلك من حيث تفاصيل تطبيق هذه الأصول بما يتلاءم وظروف الزمان والمكان . ومن ثم تتعدد أو تختلف التطبيقات الإسلامية باختلاف المجتمعات ، وهو ما عبّرنا عنه باصطلاح (النظام أو النظم الإقتصادية الإسلامية) .

ونخلص من الخاصية الأولى للسياسة الإقتصادية الإسلامية إلى ثلاث حقائق رئيسية :

١ — الإقتصاد الإسلامي هو إقتصاد « إلٰهي » من حيث المذهب ، « ووضعي » من حيث النظام .

٢ — المذهب الإقتصادي الإسلامي ، صالحٌ لكل زمانٍ ومكانٍ ولا يرتبط بمرحلة تاريخية معينة .

٣ — النظام الاقتصادي الإسلامي ، يختلف بإختلاف الزمان والمكان ولا يقتصر على صورة تطبيقية معينة .

أولاً : الإقتصاد الإسلامي هو إقتصاد « الٰهي » من حيث المذهب « وضعي » من حيث النظام .

فالأصول الإقتصادية الإسلامية إنما تُستقى من نصوص القرآن والسنّة . وقد جاءت نصوص القرآن والسنّة في المجال الإقتصادي محدودة وعامة ، ومن ثم فقد استلزم الإجتهاد في إعمالها وملاءمة تطبيقها بإختلاف ظروف الزمان والمكان .

والأنظمة أو التطبيقات الإقتصادية الإسلامية ، وإن كانت « وضعية » باعتبار جهود الأئمة في استنباطها واستقرائها ، إلا أن مرجعها ومصدرها هو الله تعالى ، فعمل الباحث في الإقتصاد الإسلامي ، كما سبق أن أسلفنا ، هو تطبيقي لا إنشائي ، ذلك لأنه لا ينشيء ولا يثبت حكماً من عنده ، وإنما هو يظهر ويكشف حكم الله في المسألة المطروحة ، وذلك حسب ظنه واعتقاده .

وإنه لمّا كانت حياة كل مذهب ، هي في تطبيقاته ؛ فقد حث الإسلام على الإجتهاد وكافأ عليه ، حتى جعل للمجتهد أجرين إن أصاب وأجراً إن أخطأ وهو أجر اجتهاده . بل لقد ذهب الإسلام أكثر من ذلك ، فأعتبر الإجتهاد هو مصدره الثاني بعد القرآن والسُّنة . ولا شك أنَّ أكبر ضربة وجهها المسلمون أنفسهم الى الإسلام ، هي قفل باب الإجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجري ، فمنذ ذلك الحين كما سبق أن المحنا ، توقفت الدراسات الشرعية وتجمدت التطبيقات الإسلامية عند مرحلة تاريخية معينة . ومن ثم كان الإدعاء الظالم بأن الإقتصاد الإسلامي ، هو إقتصاد بدائي لا يتناسب والقرن العشرين ، والعيب مرجعه إلى قصورنا عن الإجتهاد وإعمال المباديء والأصول الإقتصادية التي وردت بنصوص القرآن والسُّنة بما يتلاءم وظروف كل زمانٍ ومكانٍ .

حقا قد لا توفق بعض الإجتهادات الشرعية فلا يكون سبيل إبطالها التنديد بقائليها أو تجريحهم ، وإنما مقارعتها بالحجة من ذات نصوص القرآن والسُّنة وإظهار فسادها بالطرق الشرعية المقررة من قياس واستحسان واستصلاح . ويظل المعول عليه دائماً هو ما تتبناه السلطة الشرعية في البلاد ، وهو ما يتعين أن تتضافر كافة الجهود لتأييده إن كان صحيحاً وتصويبه إن كان فاسداً .

ثانياً : المذهب الإقتصادي الإسلامي ، صالح لكل زمان ومكان ، ولا يرتبط بمرحلة تاريخية معينة :

فالمذهب الإقتصادي الإسلامي بأصوله وسياسته الالٰهية ، صالحٌ لكل زمانٍ ومكانٍ ، ولا يعني ذلك كما تصور البعض أنَّ الإقتصاد الإسلامي يجمد النشاط الإقتصادي عند مرحلة تاريخية معينة ، هي المرحلة الإقتصادية البدائية التي ظهر فيها ، بحيث لا يصلح لعصر اليوم عصر الفضاء والذرة ، كما لا يعني كما تصور البعض الآخر ، أنه يضع قيوداً على العقل تحد من حركته . ذلك كله منتفٍ ، متى لاحظنا أمرين أساسيين :

أولهما : أن هذه الأصول أو المباديء الإقتصادية الإسلامية ، قليلة ومحدودة ، وجاءت

عامة كلية لا تتعرض للتفاصيل . وقد قررها الإسلام كخاتم الأديان لتكون دليل الإنسانية للحركة المتطورة نحو أهدافها . فهي ليست إلاّ نوراً يستضيء به العقل عند تفكيره ، وليست في النهاية إلاّ معالم وخطوطاً عريضة تصل بالفرد والمجتمع إلى سعادة الدنيا والآخرة .

ثانيها : أنَّ هذه الأصول أو المباديء الإقتصادية الإسلامية ، لا تتعلق إلا بالحاجات الأساسية اللازمة لكل فرد أو مجتمع ، بغض النظر عن درجة تطوره أو مدى النشاط الإقتصادي أو نوعية أدوات ووسائل الإنتاج .

وعليه فإن المذهب الإقتصادي الإسلامي لا يرتبط بمرحلة تاريخية معينة أو أشكال بذاتها للإنتاج . وتعتبر هذه النقطة في نظر بعض الباحثين في الإقتصاد الإسلامي كالأستاذ المرحوم الدكتور عبد الله العربي وفضيلة الأستاذ محمد باقر الصدر هي أحد مراكز الإختلاف الرئيسية بين الإقتصاد الإسلامي والإقتصاد الماركسي ، « اذ يقرر الإقتصاد الماركسي الصلة الحتمية بين تطور أدوات الإنتاج والحياة الإجتماعية ، مدعياً أنه من المستحيل أن يحتفظ مذهب إقتصادي بوجوده على مر الزمن أو أن يصلح للحياة الإنسانية في مراحل متعددة . « ولقد تحدى الواقع الإسلامي الذي عاشته الإنسانية في عهدها المجيد منطق الماركسية التاريخي وحساباتها المادية ، اذ لم يكن هذا الواقع الإنقلابي الذي خلق أمة وأقام حضارة وعدل من سير التاريخ وليد أسلوب جديد في الإنتاج أو تغير في أشكاله وقواه »[1] .

ثالثاً : النظام الإقتصادي الإسلامي ، يختلف بإختلاف الزمان والمكان ، ولا يقتصر على صورة تطبيقية معينة :

فليس في الإقتصاد الإسلامي نظام معين يلتزم به كل مجتمع إسلامي . بل بالعكس ينبغي أن تتعدد التطبيقات الإقتصادية الإسلامية بحسب ظروف كل مجتمع ، وذلك في إطار مباديء وسياسة الإسلام الإقتصادية .

ومن هنا ندرك خطأ الكثيرين حين ينادون بالعودة الى النظام الإقتصادي أيام الخلفاء الراشدين . ذلك أنَّ هذا النظام ليس إلا مجرد نموذج لتطبيق إسلامي . حقاً قد

(١) أنظر فضيلة الأستاذ محمد باقر الصدر ، **إقتصادنا** ، مرجع سابق ، ص ٨٧ ، و ص ٣٠١ .
وأنظر أيضاً الدكتور محمد عبد الله العربي ، **الإقتصاد الإسلامي ، والإقتصاد المعاصر** ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩ .

يكون التطبيق الإقتصادي الإسلامي في عهد الخلفاء الراشدين هو تطبيق نموذجي لمباديء الإسلام وأصوله الإقتصادية ، ولكنه تطبيق نموذجي بحسب ظروف ذلك العصر ، وأنه بعد أن اتسع النشاط الإقتصادي وتنوعت صوره وتشابكت المصالح المادية وتعقدت الحياة الإجتماعية ، قد لا يصلح هذا النموذج ليحكم مجتمعنا المعاصر . وأنَّ الإقتصاديين المسلمين مطالبون دائماً بإيجاد الصيغة الملائمة لكل مجتمع لإعمال المباديء والأصول الإقتصادية الإسلامية .

ومن هنا ندرك أيضاً خطأ بعض المجتمعات الإسلامية حين تتصور أن النظام الإقتصادي الذي تتبعه هو — دون غيره — التعبير الحقيقي عن الإسلام . ذلك أن تعدد التطبيقات الإقتصادية هو من لوازم المذهب الإقتصادي الإسلامي ، وذلك بسبب اختلاف ظروف كل مجتمع ، ويكون الحكم على تطبيق إقتصادي معين بأنه إسلامي أو غير إسلامي مرده مدى الإلتزام بأصول الإسلام وسياسته الإقتصادية .

على أنه مهما تعددت النماذج أو التطبيقات الإقتصادية الإسلامية ومهما اتسع الخلاف بينها ، فهو اختلاف في الفروع والتفاصيل لا في المباديء والأصول إذ كلها تستمد من معينٍ واحدٍ ، هو نصوص القرآن والسنة . ومن هنا كان الحديث النبوي (اختلاف علماء أمتي رحمة)[1] . وهو ما عبر عنه شيخ الإسلام إبن تيمية بأنه (اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد) .

الفرع الثاني : الجمع بين المصلحتين الخاصة والعامة أو خاصة التوفيق والموازنة بين المصالح المتضاربة

يهدف كل مذهب أو نظام إجتماعي أو إقتصادي إلى تحقيق المصلحة ، بجلب النفع ودفع الضرر . ولكن المصلحة قد تكون خاصة أو عامة ، وقد تتعارضان . ومن هنا تختلف المذاهب والنظم الإجتماعية والإقتصادية بحسب سياستها من هاتين المصلحتين .

أ) **فبعضها كالمذهب الفردي** والنظم المتفرعة عنه كالرأسمالية ، تجعل الفرد هدفها فتهتم بمصلحته أولاً وتقدمه على المجتمع .

ب) **وبعضها كالمذهب الجماعي** والنظم المتفرعة عنه كالإشتراكية ، تجعل المجتمع هدفها فتهتم بمصلحته أولاً وتقدمه على الفرد .

---

(١) الجامع الصغير للسيوطي .

جـ) **وينفرد الإسلام منذ البداية** بسياسة إقتصادية متميزة لا ترتكز أساساً على الفرد شأن المذهب الفردي والنظم المتفرعة عنه . ولا على المجتمع فحسب شأن المذهب الجماعي والنظم المتفرعة منه ، وإنما قوامها التوفيق والمواءمة والموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع . وهو ما قد نعبر عنه بأنها سياسة وسط آخذاً من قوله تعالى ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ﴾[1].

ويهمنا هنا أن نبين أن هذه الوسطية والتي تعني الإعتدال والملائمة ، ليست وسطية حسابية مطلقة في كافة نواحي الحياة ، بل هي وسطية إجتماعية نسبية . إذ الاعتدال وهو سمة الإسلام وأسلوبه في كافة نواحي الحياة ، لا يمكن أن يوضع في قالب جامد أو صيغة محددة ، ولكنه أمر اعتباري يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان .

غير أنه في الظروف الإستثنائية أو غير العادية كحالات الحروب أو المجاعات أو الأوبئة ، حيث يتعذر التوفيق بين المصلحتين الخاصة والعامة ، فإنه بالإجماع تضحى المصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة . تلك المصلحة الأخيرة التي هي حق الله الذي يعلو فوق كل الحقوق .

ونخلص من الخاصة الثانية للسياسة الإقتصادية الإسلامية الى ثلاث حقائق رئيسية :

١ — مناط الإقتصاد الإسلامي هو المصلحة .
٢ — التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في حالة التعارض .
٣ — تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في حالة عدم إمكان التوفيق .

أولاً : مناط الإقتصاد الإسلامي هو المصلحة :

فالإقتصاد الإسلامي ، شأن الإسلام كله ، مناطه هو المصلحة ، وقد عبر عن ذلك الأصوليون بقولهم (حيث وجدت المصلحة فثمة شرع الله) . ويقول فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (**السياسة الشرعية**) وإنما ترتبط جميع الأحكام بالمصالح إذ الغاية منها جلب المنافع ودرء المفاسد ، حتى إن الرسول كان ينهى عن الشيء لمصلحة تقتضيه ثم يبيحه إذا تغيرت الحال وصارت المصلحة في إباحته ... فغاية الشرع هو

---

(١) سورة البقرة ، الآية رقم ١٤٣ .

المصلحة ، والسبيل الى تحقيق المصالح حيث لا نص من قرآن أو سنّة هو اجتهاد الرأي)[1] .

وتحقيق المصالح يختلف باختلاف الظروف ، فما يعتبر مصلحة في ظروف معينة ، لا يعتبر كذلك في ظروف أخرى . وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات (ان الشأن في معظم المنافع والمضار أن تكون إضافية لا حقيقية ، فهي منافع ومضار في حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت) .[2]

وترتب المصالح التي يقصدها الشارع بحسب أهميتها ، فيقدم ما هو ضروري على ما هو حاجي ، ويقدم ما هو حاجي على ما هو تحسيني . بل أن الضرورات ليست في مرتبة واحدة ، فلا يراعى ضروري إذا كان في مراعاته إخلال بضروري أهم منه ، وبالمثل الحاجيات والتحسينات . ومن ثم فقد أبيح شرب الخمر إذا اضطر إليها كظمأ شديد محافظه على النفس ولم يراع حفظ العقل ، لأن حفظ النفس ضروري أهم من ضرورة حفظ العقل . وأبيح كشف العورة إذا إقتضى هذا علاج طبي لأن ستر العورة تحسيني والعلاج ضروري .

ثانياً : التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في حالة التعارض :

أ) **الإقتصاد الرأسمالي** : يجعل الفرد هدفه فيهتم بمصلحته أولاً ويقدمّه على المجتمع . ومن ثم فهو يمنحه الحرية الكاملة في ممارسة النشاط الإقتصادي وفي التملك واستعمال الملكية . وهو يبرر ذلك بأنه حين يرعى مصلحة الفرد وحدها إنما يحقق بطريقة غير مباشرة مصلحة الجماعة ، اذ ليس المجتمع إلا مجموعة أفراد مجتمعين .

وإذا كانت هذه السياسة الإقتصادية الرأسمالية قد أدت إلى مزايا أهمها : إطلاق الباعث الشخصي والمبادرة الفردية وبواعث الرقي ، فضلاً عن انطلاق النشاط الإقتصادي وتعدده وسرعة نموه . إلا أنها أدت الى مساوىء أهمها : إتجاه النشاط الإقتصادي إلى تحقيق أكبر قدر من الربح بغض النظر عن الحاجات العامة الأساسية ، وانتشار البطالة والأزمات الإقتصادية ، فضلاً عن أن أفراد المجتمع ليسوا على درجة

(١) أنظر : فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف ، **السياسة الشرعية** ، طبعة القاهرة المطبعة السلفية سنة ١٣٥٠ هـ ص ٦ - ٧ .

(٢) أنظر : **الموافقات للإمام الشاطبي** الجزء الثاني ص ٢٠٩ و ٢٤١ و ٢٦٨ و ٣٠٦ .

واحدة من الكفاية أو الذكاء أو القدرة مما أدى الى سيطرة الأقوياء واستئثار الأقلية بخيرات المجتمع ، وبالتالي سوء توزيع الثروة أو الدخل وتفاقم ظاهرة التفاوت والصراع بين الطبقات .

ب) **أما الإقتصاد الإشتراكي** : فهو يجعل المجتمع هدفه فيهتم بمصلحته أولاً ويقدمه على الفرد . ومن ثم تدخلت الدولة في كل نشاط اقتصادي ومنعت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج . وهو يبرر ذلك بأنه حين يرعى مصلحة المجتمع وحدها إنما يحقق بطريقة غير مباشرة مصلحة الفرد إذ الفرد لا يعيش إلا في مجتمع وأن قيمته هي بحسب قيمة مجتمعه وأن تقدمه وتفتح ملكاته هي بحسب درجة نمو هذا المجتمع وتطوره .

وإذا كانت هذه السياسة الإقتصادية الإشتراكية قد أدت الى مزايا أهمها : ضمان إشباع الحاجات العامة وتنظيم الإنتاج وتلافي البطالة والأزمات الإقتصادية ، فضلاً عن رعاية مصلحة الأغلبية العاملة ومعالجة سوء توزيع الثروة ، إلاّ أنها أدت الى مساويء أهمها : ضعف الحوافز الشخصية والمبادرات الفردية وبواعث الرقي الإقتصادي فضلا عن الضغوط المختلفة والتعقيدات الإدارية وتحكم البيروقراطية وضياع الحرية الشخصية التي هي جوهر الحياة الإنسانية .

جـ) **أما الإقتصاد الإسلامي** : فإن له سياسته المتميزة التي لا ترتكز أساساً على الفرد شأن الإقتصاد الرأسمالي ، ولا على المجتمع شأن الإقتصاد الإشتراكي ، وإنما هي ترعى المصلحتين الخاصة والعامة وتحاول المؤامة بينهما . وأساس ذلك عنده هو أن كلا المصلحتين الخاصة والعامة يكمل كلاهما الآخر ، وفي حماية أحدهما حماية للآخر . ومن ثم كفل الإسلام كافة المصالح الخاصة والعامة ، وحقق مزايا رعاية كل منهما وخلص من مساويء إهدار أحدهما .

فقوام السياسة الإقتصادية في الإسلام هو حفظ التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة . وهذا ما عبرت عنه الآية الكريمة بقوله تعالى : ﴿ لا تَظْلِمون ولا تُظْلَمون ﴾[1] . وقول الرسول عليه السلام : (لا ضرر ولا ضرار)[2] . وقد أعطانا الرسول ﷺ صورة بسيطة ولكنها عميقة المعنى في التوفيق بين المصلحتين الخاصة والعامة بقوله : (إنَّ قوما

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٧٨ .

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل .

ركبوا سفينةً فاقتسموا ، فصار لكل منهم موضع ، فنقر رجل منهم موضعه بفأسه ، فقالوا له ماذا تصنع ، قال هذا مكاني أصنع فيه ما أشاء ، فإن أخذوا على يده نجا ونجوا وإن تركوه هلك وهلكو)[1] .

وتطبيقاً لذلك فإن الحلول الإقتصادية تعتبر إسلامية بقدر ما تحقق مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة ، دون إهدار أحدهما . وهي بذلك تتميز عن الحلول الرأسمالية التي لا تهتم إلا بمصلحة الفرد ، كما تتميز عن الحلول الإشتراكية التي لا تهتم إلا بمصلحة الجماعة . وقد رأينا ثمرة هذا التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة عند دراستنا في الفصل الثاني لأهم الأصول والمباديء الإقتصادية الإسلامية سواء في مجال التنمية الإقتصادية والملكية الخاصة والعامة ، أو مجال الضمان الإجتماعي وكيفية التوزيع ، أو في مجال الحرية الإقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الإقتصادي مما نحيل اليه منعاً للتكرار.

وجدير بالذكر أنه من الخطأ الكبير محاولة الحاق الإقتصاد الإسلامي بأحد الإقتصادين الرأسمالي أو الإشتراكي ، أو تصور السياسة الإقتصادية في الإسلام أنها مزاج مركب بين الفردية (الرأسمالية) وبين الجماعية (الإشتراكية) تأخذ من كل منهما جانباً . وإنما هو إقتصاد متميز ، له سياسة إقتصادية متفردة تقوم على مفاهيم مختلفة عن تلك التي تقوم عليها الرأسمالية أو الإشتراكية . وإذا كان في السياسة الإقتصادية الإسلامية « فردية » ، فهي فردية تختلف عن فردية الرأسمالية ، إذ لا تذهب إلى إقرار الحرية المطلقة للفرد في النشاط الإقتصادي وفي استعمال الملكية . وإذا كان في هذه السياسة « جماعية » ، فهي جماعية تختلف عن جماعية الإشتراكية ، إذ لا تسلم بحق الدولة المطلق في التدخل في النشاط الإقتصادي أو الحد من الملكية الخاصة .

حقاً قد يتداخل الإقتصاد الإسلامي مع غيره من المذاهب والنظم الإقتصادية الوضعية ، وقد تتفق بعض الحلول أو التطبيقات الإقتصادية الإسلامية مع غيرها من الحلول الرأسمالية أو الإشتراكية . فلا يعني ذلك اقتباس الإقتصاد الإسلامي من غيره ، طالما الثابت أنّ هذا التداخل أو التوافق عارضٌ وفي التفاصيل بحيث يظل الإقتصاد الإسلامي متميزاً بسياسته المتفردة وتظل حلوله متميزة بأصولها الخاصة .

ثالثاً : تقديم المصلحة العامة على مصلحة الفرد في حالة عدم إمكان التوفيق :

وإذا كان قوام سياسة الإسلام الإقتصادية هي التوفيق أو الموازنة أو الملاءمة بين

---

(١) البخاري والترمذي .

المصلحتين الخاصة والعامة، إلاَّ أنه إذا تعذرت هذه الملاءمة لظروف غير عادية كحالة الحرب أو المجاعات أو الأوبئة ، فإنه بالإجماع يضحى بالمصلحة الخاصة وتقدم المصلحة العامة باعتبارها حق الله الذي يعلو فوق كل الحقوق . وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بقولهم (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) أو قولهم (يتحمل الضرر الأدنى لدفع الأعلى). أو قولهم (إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفهما) .

ولا شك أنه في مثل هذه الأحوال الإستثنائية وهي حالات الحروب والمجاعات والأوبئة ، قد يتجاوز التطبيق الإقتصادي الإسلامي أكثر المذاهب والنظم الجماعية تطرفاً. وليس معنى ذلك أن الإسلام يتفق مع هذه المذاهب والنظم طالما الثابت أن مثل هذا الحل لا يكون إلاَّ في الظروف غير العادية ، أي لا يلجأ إليه إلاَّ إستثناءً وكعلاج مؤقت وبقدر الضرورة .

وعليه فإننا نرى أنه في المجتمعات الفقيرة التي يغلب على أفرادها الضياع والحرمان ، لا يجوز لمسلم أن يحصل على أكثر من كفايته ، ويتعين على الدولة الإسلامية أن تتدخل لتأخذ من فضول الأغنياء بالقدر الذي يوفر لكل مواطن حد الكفاية . وأنه متى توافر حد الكفاية لكل مواطن في المجتمع الإسلامي فإنه طبقاً للحديث النبوي (لا بأس بالغنى لمن اتقى) .

وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم وأن نحدد نطاق الآية الكريمة ﴿ يسألونك ماذا ينفقون ، قل العفو ﴾[1] ، والعفو هنا هو الفضل وكل ما زاد عن الحاجة . وكذلك قول الرسول عليه السلام في حالة سفر : (من كان معه فضل ظهر فليُعد به على من لا ظهر له ، ومن كان له فضل زادٍ فليعد به على من لا زاد له)[2] ، ويضيف الرواة أنَّ الرسول ﷺ ذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لاحق لأحدٍ منَّا في فضل . وقول عمر بن الخطاب عام المجاعة : (لو لم أجد للناس ما يسعهم إلا أن أُدخل على أهل كل بيت عدتهم فيقاسموهم أنصاف بطونهم حتى يأتي الله بالحيا ، فعلت فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم)[3] . ونستطيع أيضاً أن ندرك ماهية تلك الإجراءات الخاصة التي أقرها جمهور الفقهاء لنزع الملكية الخاصة لتوسيع المساجد أو للمنفعة العامة ، وكتسعير الخليفة

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢١٩ .

(٢) رواه مسلم .

(٣) الدكتور سليمان الطماوي . عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ، مرجع سابق .

عمر بن الخطاب لبعض السلع ومصادرته لصالح بيت المال كل زيادة غير معقولة في أموال ولاته بما فيهم سعد بن أبي وقاص بطل القادسية وخال الرسول عليه السلام وأبو هريرة صاحب الرسول والمحدِّث المشهور ، وما ذهب إليه الإمام مالك بأنه (يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم)(١) ، وما ذهب اليه الإمام إبن حزم بأنه (إذا مات رجل جوعاً في بلد اعتبر أهله قتلة وأخذت منهم دية القتيل)(٢) . وما ذهب إليه الإمام الشاطبي بأنه (إذا خلا بيت المال وإرتفعت حاجات الجند إلى مالا يكفيهم فللإمام إذا كان عدلاً ان يوظف على الأغنياء — أي يفرض عليهم ضرائب — ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال ... ووجه المصلحة هنا ظاهرة فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك بطلت شوكته وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار)(٣) .

الفرع الثالث : الجمع بين المصالح المادية والحاجات الروحية أو خاصة الإحساس بالله تعالى ومراقبته في كل نشاط إقتصادي

في كافة النظم الإقتصادية الوضعية ، فردية كانت أو جماعية ، يقتصر النشاط الإقتصادي على تحقيق المصالح المادية سواء كانت هذه المصالح المادية هي تحقيق أكبر قدرٍ من الربح كما هو الشأن في الإقتصاد الرأسمالي ، أو إشباع الحاجات العامة وتحقيق الرخاء المادي كما هو الشأن في الإقتصاد الإشتراكي . فالنشاط الإقتصادي ذو صبغة مادية بحتة . وإن اختلفت صورته باختلاف النظام المطبق رأسماليا كان هذا النظام أو إشتراكياً .

أما في الاقتصاد الإسلامي ، فإن النشاط الإقتصادي وإن كان مادياً بطبيعته إلا أنه مطبوع بطابع ديني أو روحي . هذا الطابع قوامه الإحساس بالله تعالى وخشيته وإبتغاء مرضاته . وأساس ذلك أنه بحسب الإسلام لا يتعامل الناس بعضهم مع بعض فحسب ، وإنما يتعاملون أساسا مع الله تعالى . فإذا كانت الإقتصاديات الوضعية تقوم على أساس المادة وهي وحدها التي تصوغ علاقات الأفراد بعضهم ببعض ، فإن الأساس في الإقتصاد الإسلامي هو الله سبحانه وتعالى وإن خشيته وإبتغاء مرضاته والتزام تعاليمه هي التي تصوغ علاقات الأفراد بعضهم ببعض .

ويترتب على هذه الخاصة الثالثة للسياسة الإقتصادية الإسلامية ، والتي تقوم على

---

(١) أنظر : **تفسير القرطبي** لآية (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) .

(٢) أنظر : محمد الغزالي ، **الإسلام والأوضاع الإقتصادية** ، الطبعة الثالثة ١٩٥٢ ص ١٢٠ .

(٣) أنظر : **الإعتصام** . للإمام الشاطبي ، جزء ٢ ، ص ٢٩٥ .

أساس الإحساس بالله تعالى ومراقبته في كل نشاط إقتصادي ، عدة آثار ينفرد بها الإقتصاد الإسلامي نجملها فيما يلي :—

١ — الطابع الإيماني والروحي للنشاط الإقتصادي .
٢ — إزدواج الرقابة وشمولها .
٣ — تسامي هدف النشاط الإقتصادي .

أولاً : الطابع الإيماني والروحي للنشاط الإقتصادي :

في ظل النظم الإقتصادية الوضعية ، رأسمالية كانت أو إشتراكية ، لا يتجاوز النشاط الإقتصادي حدود المادة . وخطأ هذه النظم أنها تصورت الإنسان مادة فحسب ، وأن حقيقة العالم تنحصر في ماديته ، وأن الكسب المادي أو الكفاية المادية هي كل حياة البشر . ومن ثم كان هذا الفراغ الروحي أو ذاك الإفلاس النفسي الذي تعانيه المجتمعات التي تدين بهذه النظم .

وفي ظل الإقتصاد الإسلامي ، فإنه الى جانبٍ إيمانه بالعامل المادي ، وأن النشاط الإقتصادي لا يمكن إلا أن يكون مادياً ، غير أنه لا يغفل الجانب الروحي في الكيان البشري . وكل ما يفعله الإسلام بهذا الخصوص ، هو أن يتجه المرء بنشاطه الإقتصادي الى الله تعالى ابتغاء مرضاته وخشيته . اذ يقول الله تعالى : ﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾[1] ، ويقول الرسول عليه السلام : (إن الله عز وجل لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً وابتغي به وجهه)[2] ، إذ الأمر كما يقول الحديث النبوي (إنما الأعمال بالنيات)[3] ، وهو ما عبر عنه الأصوليون بقولهم (الأمور بمقاصدها) .

ومؤدى ذلك أنَّ ثمة عاملاً مميزاً في الإقتصاد الإسلامي ، هو الإتجاه بالنشاط الإقتصادي إلى الله سبحانه وتعالى ، مما يضفي على ذلك النشاط الطابع الايماني والروحي ، وشعور الرضا والإطمئنان . وهنا تبرز نقطة هامة كثيراً ما تدق على الكثيرين ومنهم المتخصصين ، وهي أن الإسلام لا يعرف الفصل بين ما هو مادي وما هو روحي ، ولا يفرق بين ما هو دنيوي وما هو آخروي . فكل نشاطٍ مادي أو دنيوي يباشره الإنسان هو في نظرة الإسلام « عبادة » طالما كان مشروعاً وكان يتجه به إلى الله تعالى . ويحكى أن

---

(١) سورة الحشر ، الآية ١٩ .
(٢) أخرجه ابو داود والنسائي .
(٣) البخاري ومسلم .

بعض الصحابة رأى شاباً قوياً يسرع إلى عمله ، فقال بعضهم (لوكان هذا في سبيل الله) فرد النبي : (لا تقولوا هذا ، فإنه كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله ، وإن خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفّها فهو على سبيل الله ، وإن كان خرج رياءً ومفاخرةً فهو في سبيل الشيطان) .

ثانياً : ازدواج الرقابة وشمولها :

في ظل النظم الإقتصادية الوضعية ، الرقابة في مباشرة النشاط الإقتصادي هي أساساً رقابة خارجية مناطها القانون .

وفي ظل الإقتصاد الإسلامي ، فإنه إلى جانب رقابة القانون أو الشريعة ، يحرص في نفس الوقت على إقامة رقابة أخرى ذاتية أساسها عقيدة الإيمان بالله وحساب اليوم الآخر . ولا شك أنَّ في ذلك ضمانة قوية لسلامة السلوك الإجتماعي وشرعية النشاط الإقتصادي ، لشعور المؤمن بأنه إذا استطاع أن يفلت من رقابة ومساءلة القانون أو الشريعة ، فإنه لن يستطيع أن يفلت من رقابة ومساءلة الله تعالى . ومن هنا كان أساس المسؤولية في الإسلام (أن أعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فهو يراك) [1] . وكان تأكيد الرسوم عليه السلام بأنه : (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن) . [2]

ومؤدى ذلك أن ثمة عاملاً مميزاً في الإقتصاد الإسلامي ، هو اعتداده بالوازع الديني في توجيه النشاط الإقتصادي باستشعار المسلم رقابة الله تعالى في كل تصرف من تصرفاته ومسؤوليته عنه ، بحيث يلتزم المسلم تعاليم الإسلام الإقتصادية تلقائياً بباعث العقيدة والإيمان أي عن رغبة وإختيار بغير حاجة إلى سلطان الدولة لإنفاذه . وهذا بعكس ما هو سائد في النظم الإقتصادية الوضعية حيث لا تهتم بل ينكر بعضها الوازع الديني في توجيه النشاط الإقتصادي . ويبدو أثر ذلك في محاولة الكثيرين في ظل هذه النظم التهرب من التزاماتهم أو الإنحراف بنشاطهم الإقتصادي كلما غفلت عين الدولة أو عجزت أجهزتها عن رقابتهم ومساءلتهم .

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل الجزء التاسع تحت رقم ٦١٦٥ .
(٢) أخرجه البخاري ومسلم .

ثالثاً : تسامي هدف النشاط الإقتصادي :

في كـافـة النظم الإقتصاديـة الـوضعيـة ، المصالـح الماديـة سواء كـانت في صورة تحقيق أكبر قـدر من الربح (كـالنظم الفرديـة) أو تحقيق الكفـايـة والرخـاء المادي (كـالنظم الجماعيـة). هي مقصودة لذاتها . وقد أدى ذلك إلى هذا الصراع المادي المسعور الذي تعاني منه المجتمعات الرأسمالية ، وإلى اتجاه التحكم والسيطرة الذي هو طابع المجتمعات الإشتراكية المادية . وأنه رغم ما حققه الإقتصاد المادي السائد في العالم ، رأسمالياً كان أو إشتراكياً ، من مكاسب ورخاء مادي ، إلا أن هذه المكاسب وذلك الرخاء أصبح هو في ذاته مهدداً بالضياع بحكم هذا الصراع العنيف الدائر بين ذات هذه النظم الإقتصادية المادية ، طالما أن المادة فيها مقصودة لذاتها .

وفي الإقتصاد الإسلامي ، المصالح المادية وإن كانت مستهدفة ومقصودة إلا أنها ليست مقصودة لذاتها ، وإنما كوسيلة لتحقيق الفلاح والسعادة الإنسانية ، ذلك أنه بحسب التصور الإسلامي الدنيا هي مزرعة الآخرة ، والإنسان هو خليفة الله في أرضه ، وأنه مطالب دائماً بأن يرتفع الى مستوى الخلافة بتعمير الدنيا واحيائها وتسخير طاقاتها لخدمة الإنسانية . وصدق الله العظيم : ﴿وابتغوا من فضل الله ....﴾[1] ، وقوله ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة﴾[2] ، وقوله ﴿اني جاعل في الأرض خليفة ...﴾[3] ، وقول الرسول عليه السلام : (نعم العون على تقوى الله المال) وقوله : (تعس عبد الدينار وعبد الدرهم) وقوله : (إنّ الدنيا حلوة نضره وأن الله مستخلفكم فيها فناظرٌ كيف تعملون)[4] .

ومؤدى ذلك أنّ ثمة عاملاً مميّزاً في الإقتصاد الإسلامي ، هو أن المادة وإن كانت مطلوبة ، الا أنها ليست مقصودة لذاتها . كما أن الهدف من النشاط الإقتصادي هو تعمير الدنيا وإحياؤها وأن ينعم الجميع بخيراتها ، وليس هو التحكم أو السيطرة الإقتصادية أو استئثار بخيرات الدنيا كما هو الشأن في كافة النظم الاقتصادية الوضعية .

---

(١) سورة الجمعة ، الآية ١٠ .
(٢) سورة القصص ، الآية ٧٨ .
(٣) سورة البقرة ، الآية ٣٠ .
(٤) أنظر المستدرك للحاكم .

خاتمــة

١ — الإتجاهات الإقتصادية المعاصرة والإتجاه الإسلامي :

إنّ العالم اليوم يتجاذبه إتجاهان : الإتجاه الفردي الرأسمالي ، والإتجاه الجماعي الإشتراكي . وقد رأينا أن لكل منهما سياسة إقتصادية معينة لها محاسنها ولها مساوئها . وقد رأينا أن أصوله الإقتصادية الخاصة ، وأن له سياسة إقتصادية متفردة تتميز بأنها شاملة منضبطة تنظر إلى جميع الجوانب وتدخل في إعتبارها كافة الحاجات البشرية وتوفق بينها بأسلوب جدلي (ديالتيكي) خاص . ذلك أن الإسلام يقر كافة التناقضات الإجتماعية : الثبات والتطور ، مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ، المصالح المادية والحاجات الروحية ولكن وهذه نقطة الخلاف الأساسية بحسب تحليلنا — بين الإسلام وكافة المذاهب والنظم الوضعية السائدة ، إنّ هذه التناقضات هي في نظر الإسلام للتكامل لا للصراع ومن ثم فهو يعمل ، خلافاً لكافة المذاهب والنظم الوضعية ، على التوفيق بينهما لا على غلبة إحداها على الأخرى .

ومن هنا تبرز أهمية الإقتصاد الإسلامي ، ودوره بالنسبة للعالم أجمع من حيث إعتباره كافة الحاجات والمصالح والتوفيق بينها . وإذا كان هذا الدور لم يحقق حتى الآن فرده قصور علماء المسلمين عن إبراز المذهب الإقتصادي في الإسلام وبيان أصوله وسياسته الإقتصادية ، ثم محاولة ربطه بالواقع الذي نعيش فيه وبمشكلاتنا المعاصرة . وقد حرص جلالة الملك فيصل رحمه الله على التنبيه على ذلك في كلمته بمناسبة تأسيس جامعة الملك عبد العزيز سنة ١٩٦٤/١٣٨٤ اذ يقول : (ان ما ينقصنا اليوم أيها الإخوان ، هو أننا ولسوء الحظ أصبحنا مقصرين في تفهم وتدبر شريعة الإسلام التي ندين بها ، وبالتفقه في ديننا وبالتنقيب عن معانيه الغالية السامية الرفيعة) .

على أنه رغم الأضواء الضئيلة والمجالات المحدودة لإبراز بعض جوانب المذهب الإقتصادي الإسلامي ، فإننا أصبحنا نسمع أخيراً أصواتاً أجنبية لها وزنها في العالم ، تدعو إلى الأخذ بالمذهبية الإقتصادية الإسلامية وكان ذلك لمجرد أن وضحت أمامها إحدى جوانبها ، فما بالك لو وضحت كافة الجوانب :

أ) فهذا هو المفكر الإشتراكي العالمي برناردشو ، وقد أبهره في الإسلام مواءمته وتوفيقه بين المصالح المادية والحاجات الروحية ، يردد بعد دراسة دقيقة قوله : (إنني أرى في الإسلام دين أوروبا في أواخر القرن العشرين) .

ب) وهذا هو أستاذ الإقتصاد الفرنسي جاك أوسترى ، وقد أبهره في الإسلام مؤامته وتوفيقه بين المصالح الخاصة والمصالح العامة ، ينتهي في مؤلفه ١٩٦١ (الإسلام في مواجهة التقدم الإقتصادي L, Islam Face Dev.) إلى أن طرق الإنماء الإقتصادي ليست محصورة بين الإقتصادين المعروفين الرأسمالي والإشتراكي ، بل هناك إقتصاد راجح هو الإقتصاد الإسلامي الذي يرى هذا المستشرق أنه سيسود المستقبل لأنه على حد تعبيره أسلوب كامل للحياة Un Mode Totale de Vie يحقق كافة المزايا ويتجنب كافة المساويء .

جـ) ونلمس الآن لدى الكثير من المستشرقين وأخصهم بالذكر لويس جارديه Louis Gardet في كتابه La, Moslmane ورايموند شارل Raymond Charles في كتابه Le Droit Muslman الحاحا بضرورة العودة الى تعاليم الإسلام ودراسة قواه الكامنه خاصة السياسية والإقتصادية .

٢ — مذهب إقتصادي واحد وأنظمة إقتصادية مختلفة :

ونخلص مما تقدم أن الإقتصاد الإسلامي « مذهب ونظام » ، وأنه لا يمكن أن يتصور في الإسلام سوى مذهب إقتصادي واحد ، وإنما يمكن أن يقوم في ظل الإسلام نظم إقتصادية متعددة .

فليس في الإسلام سوى مذهب إقتصادي واحد هو تلك الأصول والمباديء الإقتصادية التي جاءت بنصوص القرآن والسُّنَّة ، معبرة عن سياسة إقتصادية معينة . أما كيفية إعمال الأصول والمباديء الإقتصادية الإسلامية وأسلوب تطبيقها ، فهو مما يجوز شرعاً أن يختلف فيه كل باحث وفقاً لظروف مجتمعة بإختلاف الزمان والمكان . وتوصف هذه التطبيقات أو النظم الإقتصادية بأنها إسلامية بقدر التزامها بأصول الإسلام وسياسته الإقتصادية ، وذلك حسبما كشفت عنه نصوص القرآن والسُّنَّة ووفقاً للطرق الشرعية المقررة .

ولقد رأينا شيخ الإسلام إبن تيمية ومن قبله الإمام إبن حزم يتخذان إتجاهاً فردياً .

ورغم أن الأولين اعتبرا بالاصطلاح الحديث مفكرين إشتراكيين ، واعتبر الأخير بالاصطلاح الحديث مفكراً رأسمالياً ، فقد ظل كل منهم مفكراً إقتصادياً إسلامياً ، طالما الثابت أنَّ كلامهم يتحرك في الإطار الإسلامي ملتزماً أصول الإسلام ومبادئه الإقتصادية ، والخلاف بينهم هو في أسلوب تطبيق هذه المبادىء بحسب حاجات المجتمع المتغيّرة . فهو كما سبق أن قلنا خلاف زمان ومكان لاحجة وبرهان ، أو هو بتعبير شيخ الإسلام إبن تيمية هو « خلاف تنوع لا خلاف تضاد » .

٣ — صعوبة البحث في الإقتصاد الإسلامي :

والبحث في الإقتصاد الإسلامي بشقيه : مذهباً ونظاماً ، هو اليوم من أشق المهام وأعسرها وذلك لسببين رئيسيين :

أولهما : قفل باب الإجتهاد منذ نحو عشرة قرون ، وبالتالي كما سبق أن أوضحنا ، تعطلت المبادىء الإقتصادية الإسلامية عن مواجهة حاجات المجتمع المتغيرة . كما ندرت الدراسات الإقتصادية الإسلامية بالمعنى العلمي المعروف ، حتى وجدنا الكثيرين من المثقفين لا يتصورون وجود إقتصاد إسلامي يستطيع أن يلبي حاجات المجتمع الحديث ، أو يقف في مقابلة الإقتصادين السائدين الرأسمالي والإشتراكي .

ثانيهما : تعقد الحياة الإقتصادية بحيث لم يعد يُكتفى في الباحث بمجرد الإحاطة بالدراسات الإسلامية والفقهية الواسعة ، بل أصبح يتطلب منه وعلى نفس المستوى الإحاطة بالدراسات الإقتصادية الفنية الدقيقة والنظم الإقتصادية المعاصرة .

٤ — السبيل إلى إحياء الإقتصاد الإسلامي :

وحتى يمكن إحياء الإقتصاد الإسلامي ، وبالتالي يلتزم به العالم الإسلامي ، ويقتنع العالم أجمع بصلاحيته ، لابد أن تنشط وأن تتعدد بحوث الإقتصاد الإسلامي متظافرة في مجالين :

أولهما : الكشف عن الأصول والمبادىء الإقتصادية الإسلامية بلغة العصر .

ثانيهما : إعمال هذه الأصول وربطها بما هو واقع فعلاً بعالمنا الإقتصادي المعقد الحالي .

وهذه المهمة بشقيها ، كما سبق أن ذكرنا يعزف عنها تلقائياً إقتصاديونا الفنيون إذ تعوزهم الدراسات الإسلامية العميقة ، كما يقصر عنها علماء الدين اذ تعوزهم الدراسات

الإقتصادية الفنية . فلا بد إذن من إعداد باحثين في الإقتصاد الإسلامي يجمعون بين الثقافتين الإسلامية والإقتصادية . وهو ما لن يتأتى إلا عن طريق إنشاء كراسي لهذه المادة بالجامعات الإسلامية وتعميم تدريسها بكافة كليات ومعاهد الحقوق والإدارة والشريعة والإقتصاد[1] . وحينئذ يقبل عليها طلابها المتخصصون ، فتتعدد أبحاثها وتتسع ، وتنشط دراساتها وتعمق ، وتفرض وجودها على الفكر الإنساني ، وتلعب دورها الفعال في خدمة الإسلام وتوجيه حياة المسلمين .

ويوم أن تنشأ في جامعات العالم الإسلامي ومعاهده المتخصصة كراسي للإقتصاد الإسلامي ، فإنه سيكون على شاغليها مهام شاقة ومتعددة ، أخصها :

أولاً : التوافر على دراسة نصوص القرآن والسُّنَّة ذات الصلة بالحياة الإقتصادية وبيان كيفية إعمالها بما يتلاءم وظروف الزمان والمكان ، وإقتراح الحلول الإسلامية لمختلف مشكلات العصر الإقتصادية .

ثانياً : القيام بدراسات مقارنة بين المذهب الإقتصادي في الإسلام والمذاهب الإقتصادية الأخرى ، ومدى تباين التطبيقات الإقتصادية نتيجة الإختلافات الموجودة بينها ، معَ اجراء تقويم لكل منها .

ثالثاً : الرجوع إلى مؤلفات فقهاء الشريعة الإسلامية ، وإستخراج آرائهم التفصيلية في الموضوعات الداخله في المجال الإقتصادي ، وعرضها بالصيغة المستخدمة حالياً في الدراسات الإقتصادية الحديثة مع التعليق عليها .

رابعاً : تتبع الفكر الإقتصادي لدى جمهرة العلماء المسلمين في مختلف الأزمان والأقطار الإسلامية ، واستخلاص ما يوجد بينها من تباين مع تحقيق أسانيد كل رأي منها وتقويمه .

خامساً : الإشراف على تكوين مكتبات علمية تضم المؤلفات والبحوث والرسائل والدوريات العلمية المعنية بالدراسات الإقتصادية في الإسلام .

---

(١) بمؤتمر علماء المسلمين السابع في سبتمبر سنة ١٩٧٢ ، نادينا بضرورة تدريس مادة الإقتصاد الإسلامي كمادة مستقلة بمختلف كليات وجامعات العالم الإسلامي ، وصدرت منه توصية بذلك . إلاّ أن هذه التوصية لم تجد سبيلها إلى التنفيذ الحقيقي إلاّ عقب المؤتمر العالمي الأول للإقتصاد الإسلامي بمكة المكرمة في فبراير سنة ١٩٧٦.

سادساً : تشجيع رسائل الماجستير والدكتوراه في الإقتصاد الإسلامي ، والعمل على تنشئة عناصر شابة من الباحثين الذي يجمعون بين الثقافتين الإسلامية الفقهية والإقتصادية الفنية .

سابعاً : دراسة الأوضاع الإقتصادية للعالم الإسلامي ، وتقصي ما يعانيه هذا العالم من تخلف ، ورسم الطريق المدروس لإقامة صرح إقتصادية إسلامية في العالم الإسلامي ، وتحقيق تعاونه وتكامله الإقتصادي .

إننا لا نذهب بعيداً ، اذ نتطلع الى اليوم الذي تنشأ فيه بالعالم الإسلامي معاهد عالية متخصصة في الإقتصاد الإسلامي . فالإقتصاد هو المجال الذي تتجلى فيه قوة الإسلام المادية والروحية ، وهو الذي يتحقق من خلاله تماسك الأمة الإسلامية وعظمتها ورسالتها العالمية .

إن مؤتمر اليوم للتعريف بالإقتصاد الإسلامي تحت إشراف جامعة الملك عبد العزيز ، وبرعاية حكومة المملكة العربية السعودية ، هو خطوة رائدة في هذا السبيل . راجين أن تسفر عنه نتائج وتوصيات محددة ، لعل أهمها في نظرنا إبراز المفاهيم الإقتصادية الإسلامية ، ومناشدة جميع جامعات العالم الإسلامي تدريس مادة الإقتصاد الإسلامي ، وإنشاء كراسي متخصصة لها .

ونرجو الا ينتهي هذا المؤتمر إلا وقد اتفق الرأي على ميعاد انعقاد المؤتمر الثاني ، ولو بعد سنتين ، لمتابعة ما أسفر عنه المؤتمر الأول ، ولتبادل الرأي والبحوث لا سيما في مجال تحقيق التعاون والتكامل الإقتصادي على الصعيد العربي خاصة والإسلامي عامة ، على أن تحدد من الآن على وجه الدقة المسائل المطلوب معالجتها في المؤتمر القادم .

* * * *

مراجع البحث

أ) المراجع المباشرة ذكرت بالهامش .

ب) أما المراجع غير المباشرة فقد ذكرت بالفصل الأول الخاص بتطور الدراسات الإقتصادية الإسلامية والذي تضمن بياناً تفصيلياً بأهم مراجع الإقتصاد الإسلامي القديمة والحديثة .

مفهوم ومنهج الإقتصاد الإسلامي

الاستاذ مناع خليل القطان*

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله :

تنبثق ألوان النشاط الإنساني في مجالات الحياة المختلفة في أي مجتمع من المجتمعات من التصور الإعتقادي لهذا المجتمع ، فالعقيدة التي تدين بها أمة ما دينية أو غير دينية . هي التي توجه نشاط الأمة الاجتماعي أو الإقتصادي ، أو السياسي ، أو السلوكي ، بناء على التصور الإعتقادي ، ونظرته الى الكون والإنسان والحياة . وبهذا تفاوتت أوضاع الحياة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية بتفاوت الأمم في معتقداتها .

مفهوم الإقتصاد الإسلامي :

ومفهوم الإقتصاد الإسلامي الذي ينبثق من العقيدة الإسلامية يرتكز على الأمور الآتية :

١ — الملكية الأصلية والملكية العارضة :

توجب العقيدة الإسلامية الإيمان بأن الله هو الذي خلق الكون بما فيه من كائنات هذا الخلق البديع العجيب ، وقدّره ذرة ذرة . وهو وحده الذي يدبر أمره ، ويصرف شئونه ، لا يخرج شيء منه عن إرادته وتقديره . وآيات الخلق في القرآن — وما أكثرها — تدل دلالةً قاطعة على ذلك .

﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾(١) .

﴿الذي له ملك السموات والأرض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيءٍ فقدره تقديراً﴾(٢) .

---

* مدير المعهد العالي للقضاء .

(١) ٤٩ من سورة القمر .

(٢) ٢ من سورة الفرقان .

وقد أودع الله في هذه الكائنات قوى وطاقات ، سخرها للإنسان ، ودعاه إلى البحث فيها والإستفادة منها ، وإستثمارها وتنميتها ، وأباح له الإستمتاع بما فيها من طيبات ، والإستعانة بها في عمارة الأرض .

ولكنه يستشعر أنه لا يؤتى شيئاً من ذلك على علم عنده . إنما هو فضل الله عليه ، الذي أكرمه على سائر خلقه ، ومنحه قوة التفكير والنظر ، وهداه إلى طرائق الكسب والعمل . ووفقه الى ما أوتي من نعمة ، وهو يؤمن بأن ما تحت يده ما هو إلاّ عطاء الله ورزقه ، وملكيته العارية المستردة ، أما الملك الحقيقي الأصيل ، فإنه لله الذي خلقه ، وخلق الكون الذي نعيش فيه ، ويستثمر طاقاته ، قال تعالى : ﴿ وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ﴾[1] فأضيف المال إلى الله إضافة تمليك حقيقي لأنه منه ، وهو رازقه . وأسند الإيتاء الى المخاطبين لأنهم أهل التصرف .

٢ — الإستخلاف :

إذا كان الكون لله ، وكانت الملكية الحقة له ، وكانت ملكية الناس عارية ، فإن الإسلام يقرر إزاء هذا نظرية الإستخلاف . فالإنسان هو الذي يمارس التصرف في كائنات الله ، غدواً ورواحاً ، واستثماراً وكسباً ، وقد استخلفه الله على ذلك ليتصرف فيه تصرف المستخلف . فليس المال سيداً له . وليس هو بسيد للمال ، والسيد الله سبحانه وتعالى ، والخلائق كلها تدين بالعبودية لله الخالق .

وتحقيق معنى العبودية في الإستخلاف يقتضي أن يكون تصرف الإنسان فيما استخلف فيه وفق دين الله ، فإنّ غاية الإنسان في الحياة العبادة التي ذكرها الله تعالى في قوله : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون ﴾[2] والعبادة التي تحقق معنى العبودية لله ، تعني إنقياد الناس لمنهج الله ، في كل أمرٍ من أمور الحياة . وليست العبادة قاصرة على الشق الفقهي المعروف بالعبادات :

(الصلاة والزكاة والصوم والحج) دون الشق الآخر المعروف بالمعاملات . فإنّ هذا التقسيم اصطلاح فني في التأليف لم يكن معروفا في حياة رسول الله ﷺ ، ولا في حياة صحابته . إنّما اصطلح عليه أئمة الفقه الإسلامي فيما بعد ، للمقتضيات ألفنية للتأليف ،

---

(١) ٣٣ من سورة النور ، أنظر تفسير أبي السعود ط صبيح بمصر الجزء الرابع صفحة ٥٧ .
(٢) ٥٦ من سورة الذاريات .

التي تستدعي تقسيم الكتاب إلى أبواب . وتقسيم الأبواب إلى فصول . فقالوا في الفقه : العبادات ، والمعاملات ، ولا تنفصل المعاملات عن العبادات ، فإن القيام على المعاملات في الإسلام لابدّ وأن يكون وفق دين الله ، حتى يكون التصرف تصرفاً إسلامياً ، فيكون المسلم متعبداً لله ، في مطعمه ، ومشربه ، وملبسه . وفي تجارته ، وزراعته وصناعته ، في كسبه ، واستثماره ... الخ[1]

وعرف شيخ الإسلام ابن تيمية العبادة بقوله : « هي إسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة »[2] وبين في موضع آخر أن كل ما أمر الله عباده من الأسباب فهو عبادة.وتفسير الفقهاء ، الأحكام الشرعية العملية إلى عبادات ومعاملات يراد به التفريق بين نوعين من الأحكام أحدهما : الأحكام التي ينشئها الشارع إبتداءً ليتقرب عباده إليه بأدائها ، وهي التي سموها بالعبادات ، والأصل فيها التعبد دون الإلتفات إلى المعاني والمقاصد . وثانيهما : الأحكام التي تنظم علاقات الناس بعضهم ببعض في حياتهم ومعايشتهم ومعاوضاتهم ، وهي التي سّموها بالمعاملات ، والأصل فيها الإلتفات إلى ما وراءها من المعاني والمقاصد ، وهذه تلك هي الدين الذي أمرنا الله تعالى بإتباعه ، وامتثال أمر الله فيه بنية صالحة عبادة .

إن الإنسان في هذه الأرض مستخلف على ما فيها ، وعلى ما سخره الله له في دنياه ، ليس له حرية التصرف برأيه . أو بما يمليه عليه هواه ، ومنذ بدء الخليقة في نواتها الأولى أذن الله ملائكته بذلك ، فقال تعالى : ﴿ وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ﴾[3] .

وواقع الحياة شاهدٌ على هذا ، فإن كل جيل من أجيال البشرية ، يستثمر جهده في الإنتاج ، ويجني ثمره ذلك . لا يعمر فيه إلى الأبد . ولكنه يأخذ نصيبه منه في حياته ، ثم يدعه ، ويخلفه للجيل اللاحق ، وهكذا دواليك ، فهي أمانة استخلف الله عليها عباده ، وكل إنسان وكل جيل يخلف من سبقه في حملها يقول تعالى : ﴿ وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ﴾[4] .

---

(١) أنظر : **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** » للشهيد سيد قطب ط الحلبي بمصر — صفحة ١٢٩ وما بعدها .

(٢) أنظر رسالة « **العبودية** » لإبن تيمية ص ٣٨ ط المكتب الإسلامي .

(٣) ٣٠ من سورة البقرة .

(٤) ١٦٥ من سورة الأنعام وأنظر كتب التفسير .

وحرية الإنسان في هذا الإستخلاف تكون باعمال فكره ونظره لتطوير أساليب الإستثمار ، ووجوه الإنتفاع وطرائق الكسب في إطار ما شرع الله . وليست له حرية التصرف المطلق ، وهذا هو الذي يكسب الحياة رسوخاً وثباتاً ويحقق راحة النفس والضمير للفرد ، وحياة الإستقرار في الأمة .

والحياة بكل ألوان نشاطها ، في الإقتصاد وفي غيره ، قائمة على التلقي عن مبدع هذا الكون ومالك أمره . الذي لا يضل ولا ينسى . لتكون حياة الناس على بصيرة ، يقول تعالى في خطابه لنبيه : ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور ﴾(١) .

ويستجيش الإسلام بنظرية الإستخلاف عاطفة المؤمن ، وهو يملك بيده المال . حتى لا يكون المال إلهاً له . ولا يكون بهذا المال إلها . فيقول تعالى : ﴿ آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ﴾(٢) .

٣ — ميراث الصالحين :

الملكية الحقه لله . والناس مستخلفون في هذه الحياة . وأحق الناس بهذه الخلافة المؤمنون الصالحون . أنه لا يتحقق التناسق بين الكائنات كلها ، حتى ينخرط كل كائن منها في الناموس الذي هيأه الله له ، ليتم الإنسجام بين وحدات الكون في السماء والأرض ، فلا يشذ منها كائن ، ولا يتخلف عن أداء وظيفته الإلهية مخلوق . وقد خضع الكون لله تعالى تسخيراً — إذا استثنينا جانب الإنسان في تصرفاته الإختيارية — حيث لا إختيار لشيء منها ، فتحقق فيها معنى العبودية الخالصة لله .

فالسماء بما فيها من كواكب ، والظواهر التي تكتنفها من رياح وسحب وأمطار ، وحرارة وبرودة ، يتحرك كلٌ منها في فلكه ، ويدور في مداره ، ويخضع لسنن الله الكونية ، فهي تعلن عن عبوديتها للخالق المدبر .

والهواء وما فيه من مواد . وما ركب عليه من خصائص ، ونسب عناصره في

(١) ٥٢ ٥٣ من سورة الشورى .
(٢) ٧ من سورة الحديد .

الغلاف الأرضي قرباً وبعداً يخضع لسنن الله الكونية ، فهو يعلن عن عبوديته للخالق المدّبر .

والإنسان في أفعاله الاضطرارية التي لا اختيار فيها ، كحركة الجهاز الهضمي ، والدورة الدموية يسير على سُنّة الله المحكمة التي لا تتخلف كذلك ، فينسجم مع الكائنات الخاضعة لله تسخيراً .

بقيت أفعال الإنسان الإختيارية التي له فيها إرادة وكسب ، فهذه الأفعال لم يتركها الله سدى له فيها إرادة شرعية . بعث بها رسله . وعبرت جسر الحياة في موكب النبوات . حتى انتهت بكمالها في الدين . الذي ختم الله به الأديان السماوية ، وأكرمنا بالإنتساب إليه .

فإذا أذعن الإنسان لدين الله ، والتزم في حياته شرع الله ، كان التناسق في حياته الفردية وكان التناسق بينه وبين سائر كائنات الله ، ويتم بهذا التحقيق كمال عبودية الكون لله تسخيراً وشرعاً .

وما كان للكائنات المسخّرة أن تتمرد على الله ، ولكن الإنسان وحده في أفعاله الإختيارية هو الذي تمرد وخرج على شرع الله ، واتبع هواه ، واغتر برأيه ، فأدى خروجه عن الطاعة ، واستعباد الأهواء له ، تأليه لذاته . وأدى هذا الى الخلل والإضطراب ، وتخبط هذا الإنسان في متاهات لا قبل له بها . باسم التجديد والتطور وحرية الفكر وصدق الله اذ يقول : ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن﴾(١) .

ومشكلات الحياة الإقتصادية المعاصرة رمز لهذا التخبط . عندما أخطأ الإنسان الطريق ، وانسلخ من معنى العبودية .

لذا كان أحق الناس بميراث الأرض وميراث الحياة ، أولئك الذين يؤمنون بأن الملكية الحقه لله ، وأنهم مستخلفون على ما آتاهم الله فيصلحون بالدين الذي هداهم الله إليه ويصلح الله بهم هذا الكون . فهم جديرون بالوراثة الحقة لصلاح الدنيا والآخرة ، وإن غلبهم غيرهم في دنياهم ، فلتنكبهم الطريق . وإعراضهم عن شرع الله ، ﴿ولقد

---

(١) ٧١ من سورة المؤمنون .

كتبنا في الزبور من بعد الذكر انَّ الارض يرثها عبادي الصالحون﴾ .

منهج الإقتصاد الإسلامي :

وإنطلاقاً من مفهوم الإقتصاد الإسلامي الآنف الذكر ، يقرّر الإسلام في منهجه الإقتصادي المباديء الآتية :

١ — مراعاة الغريزة والفطرة في الملكية الخاصة والملكية العامة :

الإسلام دين الفطره ، فهو يرعى الغرائز وينميها تنمية متكاملة تشبع رغباتها في توازن دون أن يطغى جانب منها على آخر .

فغريزة حب التملك من الغرائز الأصلية في النفس البشرية ، يقرر هذا علماء النفس ، ويشهد له الواقع ، فالطفل منذ نعومة أظافره يعيش مع أبويه وإخوته ولكنه يجد من داخل نفسه شعوراً يدعوه إلى أن يمتلك شيئاً يختص به دون أفراد الأسرة مع حبه لهم . وحبهم له . وهذه الغريزة ينميها الإسلام بالحث على الكسب وإباحة الملكية الفردية من وسائلها المشروعة .

ولكن الإسلام يرعى بجانب حب التملك ، الشعور الإجتماعي الفطري في الإنسان ، حيث يشعر كل فرد بأنه عضو في أسرته . وأن أسرته عضو في الأسرة الإجتماعية الكبيرة ، أي في المجتمع الذي يعيش فيه ، ولا يستطيع الإنسان أن يعيش وحده . فهو مدني بالطبع . ولذا يضع الإسلام بازاء الملكية الخاصة للفرد حقوقاً إجتماعية ، أو ملكيةً جماعية ، للمصالح العامة .

والإسلام بهذا يختلف عن الرأسمالية والإشتراكية إختلافاً بيّناً .

فالرأسمالية تؤمن بالملكية الخاصة وتجعلها قاعدة عامة لإقتصادها وتسمح للأفراد بهذه الملكية في مختلف أنواع الثروة ، تبعاً لنشاطهم ، وظروف حياتهم ، ووسائل كسبهم ، ولا تعترف بالملكية العامة إلا حين تدعو الى ذلك الضرورة الإجتماعية الملحة ، التي تفرض ملكية مرفق أو أكثر ملكية عامة للأمة ، مراعاة لمصلحتها .

والإشتراكية على النقيض من ذلك . فإن الملكية الإشتراكية فيها هي المبدأ العام الذي تقوم عليه قاعدة الإقتصاد الإشتراكي ، فتجعل أنواع الثروة ووسائل الإنتاج ملكاً

للدولة ولا تخرج عن هذا الأصل إلا لضرورة إجتماعية قاهرة ، في حدود ضيقة .(١)

وإذا كان الإسلام يبيح الملكية الخاصة . والملكية العامة ، وملكية الدولة ، فهذا لا يعنى أنه مزيج من الرأسمالية والإشتراكية لأنه لا يتخذ الملكية الخاصة قاعدةً عامةً له كالرأسمالية وإن أباحها . كما لا يتخذ الملكية العامة ، أو ملكية الدولة قاعدةً له كالإشتراك ، وإن سمح بها عند الحاجة ، لأن هذا وذاك في الإسلام إنما يتم في إطار خاص من الأسس والقواعد والقيم والمفاهيم ، التي تناقض الأسس والقواعد والقيم والمفاهيم التي قامت عليها الرأسمالية الحرة والإشتراكية الماركسية على السواء .

وفي القرآن الكريم إضافة الأموال الى اصحابها الذين يملكونها ملكية خاصة في كثير من الآيات كقوله تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقةً تطهرهم وتزكيهم بها ﴾(٢) . وقوله : ﴿ إنّما أموالكم وأولادكم فتنة ﴾(٣) وفي الحديث : « لا يحلُّ مال إمريءٍ مسلم إلا عن طيب نفس منه »(٤) . وشرع الإسلام حفظاً لحق الملكية الخاصة حد السّرقة . ورتب عليه ما رتبه من حقوق ونفقات .

وفي القرآن الكريم كذلك إعتبار الحق المشترك في أموال الأفراد ، فيحجر على السفيه أن يتصرف في ماله الخاص ، لما في ذلك من إهدار لحق الأمة . وضياع لثروتها ، وذهاباً بقوام حياتها ، يقول تعالى : ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وأرزقوهم فيها وأكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً ﴾(٥) . فأضاف الله أموال السفهاء الخاصة إلى المخاطبين مراعاةً للحق العام فيها .

٢ — الحرية الإقتصادية المحدودة بنطاق الحلال والحرام والقيم الأخلاقية :

حين يستنفر الإسلام غريزة حب التملك لتكون حافزاً قوياً على العمل ، فإنه لا

---

(١) أنظر هذا البحث بتوسع في : **إقتصادنا** ، للأستاذ محمد باقر الصدر في موضوع « اقتصادنا في معالمه الرئيسية » ص ٢٥٥ — ٣٦٥ .

(٢) ٣٠٣ من سورة التوبة .

(٣) ١٥ من سورة التغابن .

(٤) رواه أبو داود .

(٥) ٥ من سورة النساء وأنظر تفسير الآية في **دار الكشاف** ، للزمخشري ط المكتبة التجارية الكبرى بمصر صفحة ٣٦٣ الجزء الأول ، **وتفسير أبي السعود** صفحة ٣١٦ الجزء الأول ، وأحكام القرآن « لابن العربي » طبعة الحلبي بمصر صفحة ٣١٩ الجزء الأول ، **وأحكام القرآن** للجصاص طبعة عبد الرحمن محمد ص ٧١ الجزء الثاني .

يعطي لهذه الغريزة حريتها المطلقة ، وإنما يقيّدها بالحلال والحرام والقيم الأخلاقية التي جاء بها الإسلام .

ودائرة الحلال في الإقتصاد الإسلامي هي الدائرة الأوسع والأرحب ، فالأصل في الأمور الإباحة ، أما دائرة الحرام فهي الدائرة الضيقة ، ولذا لم ينص الإسلام على نوع كل كسب مشروع ، إنّما نص على المحرم منه ، وحصره في أمور بينها الكتاب والسُّنَّة وجاء هذا التحريم دفعا لضرر أو درءاً لظلم ، أو وقايةً من مفسدة ، أو حمايةً من مضرّة .

ومنهج الإقتصاد الإسلامي في هذا يختلف عن منهج الإقتصاد الرأسمالي ، ومنهج الإقتصاد الإشتراكي ، فالإقتصاد الرأسمالي يعطي للأفراد حرية غير محدودة ، والإقتصاد الإشتراكي يصادر حريات الجميع .

أما الاقتصاد الإسلامي فانه يسمح للأفراد بممارسة حرياتهم في إطار القيم والمثل التي تهذب الحرية وتصقلها ، وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلها .

وقد سلك الإسلام في سبيل تحقيق ذلك مسلكين :—

المسلك الأول : أن الحرية الشخصية في النشاط الإقتصادي مقيدة بما نصت عليه الشريعة الإسلامية ، فيحظر على كل فرد أن يمارس أي لون من ألوان النشاط التي تتعارض مع أهداف الإسلام ، ومثله الأخلاقية ، وقيمه الروحية . ولذا ورد النهي عن مجموعة من ألوان هذا النشاط كالربا ، والاحتكار ، والغش ، والغبن ، وكل عقدٍ فيه غرر .

ومن ناحية أخرى أعطت الشريعة الاسلامية لولي الأمر حق التدخل لحماية المصالح العامة وحراستها بالحد من حريات الأفراد فيا يمارسونه من نشاط اقتصادي ، تحقيقاً لمثل الإسلام ومفاهيمه في العدالة الإجتماعية ، وللسلطة الإسلامية العليا حق الطاعة في ذلك ما دام في نطاق الشريعة ، لقوله تعالى : ﴿ يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ .(١) وقاعدة الاسلام في هذا « لا ضرر ولا ضرر(٢) »

والمسلك الثاني : الذي سلكه الإسلام للحد من حرية النشاط الإقتصادي المطلقة ينبع من أعماق النفس المؤمنة ، في ظل المثل الإسلامية التي يتربى عليها المسلم في مجتمع

(١) ٥٩ من سورة النساء .

(٢) رواه أحمد .

يحتكم إلى الإسلام في مرافق حياته كلها ، فهذه التربية ، تجعل المسلم رقيق المشاعر ، مرهف الحس ، يؤثر مصلحة إخوانه على مصلحته ، فيتوقف عن كل تصرف يعود بالنفع الذاتي عليه ، ويضر بالآخرين .

إن هذا الإنسان في ظل الحياة الإسلامية الصحيحة ينشأ نشأً آخر يوجه حريته توجيهاً مهذباً صالحاً دون أن يشعر بأنه سلب شيئاً منها ، لإنَّ الإسلام قد إحتواه فأصبح لا يشعر بحريته إلا في ظل رسالته .

وقد أتت التجربة الإسلامية في هذا ثمارها الطيبة في صدر الإسلام . فخرج كثير من أبناء هذه الأمة عن ماله إبتغاء مرضاة الله . وفجرت تلك التجربة في النفس البشرية إمكاناتها المثالية العالية ومنحتها رصيداً روحياً زاخراً بمشاعر العدل والخير والبر والإحسان ، وبرهنت على كفاية الإنسانية وجدارتها بخلافة الأرض ، واستأصلت من النفس البشرية عناصر الشر والأنانية وحب الذات ، ودوافع الظلم والفساد .

وإذا كان هذا يتعارض في ظاهره مع الدافع الذاتي للإنسان الذي يؤثر بطبيعة المصلحة الفردية على المصلحة الجماعية ، فإن الإسلام يوّفق بين الدوافع الذاتية والمصالح الإجتماعية العامة ، حيث يعوض المسلم عن التضحية بمتعه ولذاته ومصلحته الذاتية بما يرجوه عند الله من نعيم دائم ، ومضاعفة للأجر فيكون مفهوم الربح والخسارة عنده في مقياس الإيمان أرفع من مفاهيمها التجارية المادية . يقول تعالى ﴿ مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبةٍ أنبتت سبع سنابل في كل سنبلةٍ مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم ﴾(١) .

٣ — التوازن والتكافل :

من الحقائق التي لامراء فيها أن أفراد النوع البشري يتفاوتون في الصفات الجسدية والنفسية والفكرية ، فهم يختلفون في قوة الجسم وصلابة العود ، ويختلفون في قوة العزيمة والقدرة على الصبر والشجاعة . ويختلفون في حدة الذكاء وسرعة البديهة ، إلى غير ذلك من مقومات الشخصية الإنسانية .

وقد أعتبر الاسلام العمل أساساً للملكية ، وما عداه فإن ملكيته تأتي تبعاً في

---

(١) ٢٦١ من سورة البقرة ، وأنظر « الفصل السابع » الإسلام يوحد الهدف بين الفرد والمجتمع ، من كتاب : **الإقتصاد الإسلامي مذهباً ونظاماً دراسة مقارنة** ، للدكتور ابراهيم الطحاوي صفحة ١٣٣ الجزء الأول .

حالات خاصة ، كالإرث ، والوصية ، والهبة ، والفيء ، والغنيمة ، ونحو ذلك .

وما دام الناس يتفاوتون في مواهبهم وإمكاناتهم . وخصائصهم الجسدية والروحية والفكرية ، وما دام الإسلام قد اعتبر العمل أساساً للملكية ، فإن هذا وذاك يسمح بظهور التفاوت بين الأفراد في الثروة . وهذه الحقيقة يعترف بها الإسلام ويقررها ، ولكنه يسعى لتحقيق نوع من التوازن الإجتماعي ، يتيح لكل فرد في المجتمع مستوى لائق من المعيشة ، يتقارب فيه الأفراد في مستوى معيشتهم ، وإن تفاوت الدخل بينهم . وهذا يمنع التناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي ، ويقرر واقعاً بعيداً عن الأماني التي يحلم بها المجتمع الإشتراكي في المساواة بين الناس من كل وجه .

وتحقيقاً لهذا المبدأ في منهج الإقتصاد الإسلامي شرع الإسلام أموراً كثيرة : شرع الإرث تفتيتاً للثروة . وشرع الزكاة حقاً معلوماً للسائل والمحروم . وأوجب على ولي الأمر أن يسعى لسد حاجات المعوزين . وأن يفرض لهم من بيت المال ما يمونهم ونهى عن الإسراف والبذخ والترف ، كي يتقارب مستوى المعيشة بين أفراد الأمة . ويتحقق التوازن الإجتماعي .

وشرع الإسلام أنماطاً متعددة للتكافل الإجتماعي . بدأت في بناء المجتمع الإسلامي الأول بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ، تلك المؤاخاة التي بلغت درجة الإيثار . فكان الأنصاري يؤثر أخاه المهاجري على نفسه .

والإسلام لا يعتمد في تحقيق التكافل الإجتماعي على الأوامر الصارمة الملزمة . إنما يستجيش نفس المؤمن ، ليوقظ فيها الدوافع الإيمانية ، التي تحمل المسلم على أن يجود بما لديه من مال ، ليكفكف عبرات المنكوبين ، ويضمد جراح البائسين ، فيصل الغني الفقير ، وتمتد يده إليه في إخاء ورحمة . تستل بواعث الحقد الطبقي ، وتحول دون انتزاع المال بالقوة ، « من كان له فضل زادٍ فليعد به على من لازاد له ، ومن كان له فضل ظهرٍ فليعد به على من ظهر له »[1]

وفي ظل التعاون على البر والتقوى ، وبروح التكافل الإجتماعي ، تنظم الأمة الإسلامية شؤونها بما يكفل تعويض المصابين وتخفيف الوطأة عن المقهورين .[2]

(١) رواه مسلم .

(٢) — أنظر بالتفصيل « مسئولية الدولة في الإقتصاد الإسلامي » من صفحة ٦١٣ إلى صفحة ٦٤٤ من كتاب **إقتصادنا** للأستاذ محمد باقر الصدر.

وبعـــــد :ـــ

فإن مهمة المسلمين إزاء ما يجد من مشكلات . أن يطوعوا الحياة للإسلام لا أن يطوعوا الإسلام لمشكلات الحياة ، والإقتصاد الإسلامي سيرتبط إرتباطاً وثيقاً بالعقيدة الإسلامية ، ومفاهيم الإسلام عن الكون والحياة والإنسان . وهو جزء من الإسلام الذي ينظم شتى نواحي الحياة في المجتمع . فلا يجوز لنا أن نفصل الإقتصاد الإسلامي عن جوانب الإسلام الأخرى . ولا تستطيع الأمة الإسلامية أن تحقق أسباب السعادة والرفاه إلا إذا أخذت الإسلام كلاً لا يتجزأ . واحتكمت اليه في مختلف شعب الحياة ، ولا ننتظر أن يحقق علاج شعبه منها أهداف الإسلام حتى نعالجها جميعاً ، ويوم أن يطبق الإسلام في بيئة إسلامية تصوغ حياتها على أساس الإسلام ، عقيدة وعبادة ، وشريعة وجوداً وفكراً ، وكياناً ، يوم نقتطف من هذا أعظم الثمار .

* * * *

المجموعة الثانية

المصلحة الإجتماعية والثمن العدل

* الثمن العدل في الإسلام .

* صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الإجتماعية



الثمن العدل في الإسلام

الدكتور حسن عمر بلخي*

مقدمـــة :

تنبني فكرة الإقتصاد الرأسمالي على مبدأ الملكية الفردية . الفرد هو المالك الوحيد لكل ما يكتسب ، وهو الوحيد بلا منازع الذي يمتلك حق التصرف في كل أو بعض ما يمتلك ، أياً كانت طريقة أو وجهة هذا التصرف . أخذ الإقتصاد الرأسمالي بمبدأ الملكية الفردية وإطلاق العنان لها إستتبع تبني مفهومين أساسيين (Halm : ٣٥ – ١١٠) هما :

١ — عدم تدخل الدولة في الإقتصاد واقتصارها على القيام بتأمين الحماية الداخلية — بما فيها القضاء — وتوفير الأمن الخارجي .

٢ — إطلاق عنان المنافسة بين الأفراد والجماعات .

أدى هذان المفهومان ، عند بعض المفكرين إلى اختلال في البنيان الإقتصادي (Galbraith : ٥٩ – ٧٠ Schumpeter ٥٩ – ١٠٠) إستتبع هذا إختلاق فكرة الإقتصاد الشيوعي . هذا النوع من الإقتصاد ينبني على مبدأ الملكية المشتركة ممثلة في الدولة . ولقد لازم إتباع مبدأ الملكية المشتركة الأخذ بنظامين رئيسيين للعمل (Halm ١١٣ – ١٥٥) هما :

١ — إنفراد الدولة بالنشاط الإقتصادي والإنتاجي ، بالإضافة إلى وظائفها الرئيسية .

٢ — القضاء على المنافسة بين الأفراد والجماعات .

نظام الإقتصاد الإسلامي نظام وسط . الإسلام يبيح الملكية للفرد سواءً أكانت ملكية السلع الإستهلاكية التي تلزمه لسد رمقه ، أو ملكية السلع الإنتاجية التي تلزمه

---

* أستاذ مساعد قسم الإقتصاد كلية الإقتصاد والإدارة — جامعة الملك عبد العزيز .

لكسب قوته . وفي الأصل فإن الملكية لله وحده . ولكن الإنسان مستخلف في هذه الملكية (عبد الرسول : ٩٩ – ١٠٣) ولكن الإسلام في إباحته للملكية لم يطلق للفرد العنان ، بل فرض على هذه الملكية الفردية القيود الأخلاقية والقانونية لتحدّ من إنطلاقها وتطوعها للإنتظام في إطار المباديء القرآنية . هذه القيود والأحكام الأخلاقية والتشريعية نزلت ونظمت في آيات القرآن الكريم (المبارك : ١٩ – ٣١) .

الملكيـــة الفرديـــة :

الملكية الفردية تنشأ بالكسب وتنتهي بالإنفاق . والكسب إما أن يكون عن طريق العمل ، أو عن طريق التجارة ، أو عن طريق العمل والتجارة معاً ، أو أن يكون عن طريق الهبة والوراثة . أما الإنفاق فإما أن يكون عن طريق الإنفاق على السلع الإستهلاكية أو السلع الإستثمارية أو أن يكون عن طريق الهبة والتوريث . وقد نظمت الأحكام القرآنية كيفية الكسب وطريقة الإنفاق .

ترتكز كيفية الكسب في الإسلام على مشروعية تبادل الأفراد للمنافع بالتراضي والعدل (المودودي ، ١٣٨٠ : ١٣١ – ١٤٨) ، وكل ما عدا ذلك فلا مشروعية له . قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراضٍ منكم ﴾ (النساء : ٢٩) . وقد نص سبحانه وتعالى صراحة على التراضي بين جميع الفرقاء في كل العقود التي يزاولونها لأغراض الكسب . أيضاً وقد جاء في الحديث الشريف : « المسلمون عند شروطهم » . والركيزة الثانية للكسب في الإسلام هي العدل . إذ يجب أن يتبادل الفرقاء المنافع بالعدل . قال تعالى : ﴿ ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين .﴾ (هود : ٨٥) وقال النبي عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » .

وكما حدّد الإسلام كيفية الكسب حدد أيضاً طريقة الإنفاق . والإنفاق طبقاً للشريعة يكون على أربعة أوجه ؛ الأول : الحياة المعيشية ، الثاني : الهبة ، الثالث : الزكاة : والرابع : التوريث . وفي جميع أوجه الإنفاق هذه لابد وأن يبتغى وجه الله .

ولقد حث الإسلام على الإعتدال في الإنفاق على الحياة المعيشية . قال تعالى : ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ﴾ (الفرقان : ٦٧) ﴿ ولا تجعل يدك مغلولةً إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً ﴾

(الإسراء : ٢٩) . وفي الإنفاق بقصد الهبة أمر سبحانه وتعالى أن يكون الإنفاق من طيبات الرزق ، وأن لا يكون بقصد الإيذاء أو المن . ﴿ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون .﴾ (البقرة : ٢٦٧) أيضاً ﴿ ويطعمون الطعام ، على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً ﴾ . ﴿ إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً ﴾ . (الإنسان : ٨ – ٩) .

يهدف نظام الإسلام الإقتصادي إلى عدم تركيز الثروات في أيدٍ قليلةٍ ، (المودودي ، ١٣٨٠ : ١٣١ – ١٤٨) ، وذلك من أجل مبدأ التكافل الإجتماعي (قطب : ٦٣ ، ١٤٦ – ١٥٣) ونظاما الزكاة والتوريث في الإسلام يؤديان الى هذا الهدف . (Yusuf : ١ – ١٥) في نظام الزكاة يقول سبحانه وتعالى :﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصلِّ عليهم ﴾ . (التوبة : ١١٣) . وفي نظام التوريث يقول المولى عزَّ وجلّ : ﴿ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلَّ منه أو كثُر نصيباً مفروضاً .﴾ . (النساء : ٧) .

بالإضافة إلى تحديد كيفية الكسب وطريقة الإنفاق ، حث المولى عز وجل المؤمنين المتقين على الصدقات . قال تعالى ﴿ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلاّ ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوّف إليكم وأنتم لا تظلمون ﴾ . (البقرة : ٢٧٢) .

توضح لنا الفقرات السابقة الإطار الذي رسمه الإسلام لتحديد موقع الملكية الفردية ، أي أنها توضح لنا إطار النظام الإقتصادي . في داخل هذا الإطار توجد تعاليم إسلامية ، منصوص عليها في القرآن الكريم ، تعالج الأوجه المختلفة لمارسة النشاط الإقتصادي .

وبحثنا هذا يهتم بتوضيح التعليمات الإسلامية في تحديد مفهوم الثمن العدل . وغالباً ما تتجه الكتابات عن التعاليم الإقتصادية في الإسلام نحو التفكير المقارن . وتنحو هذه الكتابات منحى مقارنة إطار التفكير الإقتصادي في الإسلام بالإقتصاد الرأسمالي والإقتصادي الإشتراكي . (عبده : ١٣٩٤ : الصدر : ١٩٦٨ المودودي : ١٣٨٠) . إلا أن هذا التفكير المقارن لا يبرز هذه التعاليم . (المبارك : ١٠ ، يماني : ١٥ – ١١٣) .

ينقسم الجزء الباقي من البحث إلى ثلاثة أفرع ؛ الأول يختص بدراسة مفهومي الوفرة والندرة . ويختص الثاني بدراسة عناصر الإنتاج . وأخيراً يختص الفرع الثالث بدراسة الثمن العدل .

الوفرة والندرة :

الوفرة لغوياً هي الكثرة ، والندرة هي القلّة . تقول العرب وفرة الشيء هي كثرة وجوده وندرة الشيء هي قلة وجوده . (البستاني : ١٨٧٠) .

تتصف الجنة بالخلد والوفرة . وكذلك تتصف الأرض بالفناء والندرة . يخص المولى عزّ وجلّ سكنى الجنة بالخلود . ﴿ خالدين فيها ومساكن طيبة ﴾ (التوبة : ٧٢) ويخص الجنة كذلك بوفرة الأنهار ، ﴿ تجري من تحتها الأنهار ﴾ (محمد : ١٢) ، وعذوبة المياه واللبن ونقاء العسل وكل الثمرات . ﴿ مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهارٌ من ماءٍ غير آسنٍ وأنهارٌ من لبنٍ لم يتغير طعمه وأنهارٌ من خمرٍ لذةٍ للشاربين وأنهارٌ من عسلٍ مصفًّى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرةٌ من ربهم ﴾ . (محمد : ١٥) . ويذكر الله سبحانه الخلود في الجنة فيقول ﴿ يطوف عليهم ولدان مخلّدون بأكوابٍ وأباريقَ وكأسٍ من معين . لا يصدَّعون عنها ولا ينزفون . وفاكهةٍ مما يتخيرون . ولحم طيرٍ مما يشتهون ﴾ . (الواقعة : ١٧ – ٢١) ، ﴿ وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين . في سدرٍ مخضودٍ . وطلحٍ منضودٍ . وظلٍ ممدودٍ . وماءٍ مسكوبٍ . وفاكهةٍ كثيرةٍ . لا مقطوعةٍ ولا ممنوعةٍ ﴾ . (الواقعة ٢٧ – ٣٣) .

على النقيض من الجنة ، فإن الأرض تتصف بالفناء والندرة . الحياة الدنيا فانية . ﴿ كلُّ منْ عليها فانٍ ﴾ . (الرحمن : ٢٦) . ووجود الإنسان في هذه الحياة موقوت . ﴿ ولكم في الأرض مستقرٌ ومتاعٌ إلى حين ﴾ . (البقرة : ٣٦) . ومن ناحيةٍ أخرى ، فإن الرزق في الحياة الدنيا — عند مقارنته بالرزق في الحياة الآخرة — يتصف بالقلة والندرة . قال سبحانه وتعالى : ﴿ قل متاع الدنيا قليل والآخرة خيرٌ ﴾ (النساء : ٧٧) ، ﴿ فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلاّ قليل ﴾ (التوبة : ٣٨). وندرة الرزق في الحياة الدنيا تكون من أجل حكمة نص عليها المولى عزّ وجلّ : ﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزّل بقدرٍ ما يشاء ﴾(الشورى: ٢٧) . والأصل في الخليقة هو الخلود والوفرة ، إذ حينما خلق الله سبحانه وتعالى آدم أسكنه الجنة حيث الخلود والوفرة . ﴿ وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها ، رغداً حيث شئتما ﴾ .

(البقرة : ٣٥) ، ﴿ ويا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ﴾ . (الأعراف : ١٩) ، وحينما عصى آدم ربه أنزله إلى الأرض حيث الفناء والندرة ، ﴿ فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعضٍ عدوٌ ولكم في الأرض مستقرٌ ومتاعٌ الى حين ﴾ . (البقرة : ٣٦) .

ولكن بعد أن أنزل الحق سبحانه وتعالى آدم وذريته إلى الأرض لخطيئة آدم ، جعل الله الحياة الدنيا مجالاً لاختبار الإنسان وقياس مقدار طاعته لأوامر المولى ونواهيه . ﴿ إنَّا جعلنا ما على الأرض زينةً لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً ﴾ . (الكهف : ٧) . ومن آمن واتقى واتبع الأوامر وتجنب النواهي فإن الله وعده بالخلود والوفرة في الحياة الآخرة . ﴿ لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم وأولئك لهم الخيرات وأولئك هم المفلحون . أعد الله لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم ﴾ . (التوبة : ٨٨ – ٨٩) .

عناصر الإنتاج :

تنقسم السلع والخدمات في الإسلام إلى ثلاثة أنواع : النوع الأول وهو الحلال والنوع الثاني وهو الحرام والنوع الثالث وهو المكروه . (المودودي : ١٩٤٨) ولا يجب على المسلم والمسلمه التعامل في غير ما ضرورة بالسلع والخدمات التي تندرج تحت صفة الحرام . مثل هذه السلع والخدمات هي : سلعة الخمر ، خدمة أقراض المال بالربا . وارتكاب الفاحشة .

ولقد نص القرآن الكريم على السلع والخدمات التي تندرج تحت صفة الحرام (عبد الرسول ١٦ – ١٨) ، وكل ما عدا ذلك فهو حلال . ﴿ يسألونك ماذا أحل لهم قل أحلَّ لكم الطيبات ﴾ (المائدة : ٤) ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحلَّ الله لكم ﴾ (المائدة : ٨٧) .

وفي هذا المبحث سنستخدم اصطلاح السلع والخدمات ليغطي جميع السلع والخدمات التي تندرج تحت صفة الحلال . لإنتاج هذا النوع من السلع والخدمات لابد من إستخدام عناصر للإنتاج : الأرض والعمل ورأس المال (Mannan ٩٩ – ١٤٧) ، المبارك : ٣١ – ٣٤ ، Siddiqi : ٩٠ – ٩٣) . وتوافر عناصر

الإنتاج هذه ضروري ليتمكن المجتمع الإسلامي من توليد العملية الإنتاجية ويتمتع بما أحل له الله من الطيبات .

إن الأصل في ملكية الأرض أنها لله عز وجل : ﴿ ولله ملك السموات والأرض ﴾ . (الجاثية : ٢٧) ولكن الله سبحانه استخلف عباده في هذه الملكية . ﴿ وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض ﴾ . (النور : ٥٥) ، واستخلاف الله لعباده يكون بمشيئته سبحانه وتعالى : ﴿ والله يؤتي ملكه من يشاء ﴾ . (البقرة : ٢٤٧) .

وإذن لابد لملاك الأرض الجدد — عباد الرحمن — من توجيه هذه الملكية واستخدامها فيما ينفع الصالح العام . لا فرق في هذا بين استخدام الأرض للزراعة أو للصناعة .

وتبدأ ملكية الأرض غير المملوكة بوضع اليد . وطبقاً للتشريع الإسلامي ، وضع اليد في حد ذاته ليس كافياً لفرض التملك . إذ أن التشريع الإسلامي إشترط منذ بداية عهد الخليفة عمر بن الخطاب أن تستصلح الأرض الممتلكة بوضع اليد خلال مدة معينة تبدأ ببداية وضع اليد هذا . واجتهد المشرع في تحديد هذه المدة بثلاث سنوات . (Mannan : ١٠١ — ١١٥) وتنتقل ملكية الأرض من شخص إلى آخر عن طريق البيع والهبة والتوريث .

العنصر الثاني من عناصر الإنتاج هو العمل . يشجع الله بني آدم على التزاوج والتناسل : ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ﴾ . (الروم : ٢١) ﴿ والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة ، ورزقكم من الطيبات أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله هم يكفرون ﴾ ، (النحل : ٧٢) وفي سورة آل عمران قال تعالى ﴿ ذرية بعضها من بعض والله سميعٌ عليمٌ ﴾ . (آل عمران : ٣٤) .

كما حثّ الله سبحانه وتعالى عباده على التزاوج والتناسل ، حثهم على العمل وسهل لهم أمره ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾ . (التوبة : ١٠٥) ﴿ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ﴾ ، (القصص : ٧٣) ﴿ وهو الذي سخّر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى

الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ﴾ . (النحل : ١٤) ﴿ الله الذي سخّر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ﴾ . (الجاثية : ١٢) ﴿ أُحلت لكم بهيمة الأنعام إلاّ ما يُتلى عليكم ﴾ . (المائدة : ١) ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ . (الجمعة : ١٠) ﴿ ولكلٍ درجات مما عملوا وما ربك بغافلٍ عما يعلمون ﴾ . (الأنعام : ١٣٢) .

أمر الله سبحانه الإنسان بالعمل والكسب ، وفي نفس الوقت أمره بأن يكون وسطاً في الإنفاق : ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ﴾ . (الفرقان : ٦٧) ﴿ وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذّر تبذيراً ، إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً ﴾ . (الإسراء : ٢٦ — ٢٧) والدخل الفائض عن الإستهلاك يكون ادخاراً ، وطبقا لشريعة القرآن لابدَّ وأن يوجه هذا الإدخار إلى الإستثمار . (زبير : ١٣٩٣) ، كما أن تراكم الدخل الفائض عن حاجة الإستهلاك يكوّن رأس المال . ولقد أنذر الله سبحانه المكتنزين بالعذاب الشديد . ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ﴾ . (التوبة : ٣٤) .

وتحصل عناصر الإنتاج على دخلٍ مقابل مساهمتها في العملية الإنتاجية . إلا أن طبيعة دخول عناصر الإنتاج تختلف من عنصرٍ إلى آخر . عنصر الإنتاج الإنساني — العمل — يحصل على أجر ، أما عنصرا الإنتاج الآخران فيحصلان على عائد يسمى الريع — وهو عائد الأرض والربح — وهو عائد رأس المال .

وطبيعة اختلاف عوائد عناصر الإنتاج تكون في أن الأجر يحدّد مسبقاً ، أي قبل أن يشترك عنصر العمل في الإنتاج . في حين أن عائدي الأرض ورأس المال يكونان بعد اقتطاع الأجر من الثمن ، أي أن الريع والربح يكونان عبارة عن فائض .

ينص القرآن في عدة أماكن على الطبيعة المسبقة لتحديد الأجر . ﴿ قل ما سألتكم من أجرٍ فهو لكم ﴾ . (سباء : ٤٧) ﴿ قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين ﴾ (ص : ٨٦) ﴿ ولا تكسب كلُّ نفسٍ الاَّ عليها ﴾ . (الأنعام : ١٦٤) يقول سبحانه وتعالى في قصة تزويج النبي موسى من ابنة النبي شعيب عليهما السلام : ﴿ إني أريد أن أنكحك إحدى إبنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج ، فإن أتممت عشراً فمن عندك ﴾ (القصص : ٢٧) .

أما الجزء الفائض من الثمن — بعد دفع الأجر — فيقتسم بين الريع والربح . والأصل هو أن يزرع الأرض مالكها وكذلك أن يتاجر في المال صاحبه . لهذا فإنه يمكن التجاوز عن موضوع الريع واعتباره مندمجاً مع الأجر والربح . إلا أنه من الناحية القانونية يجب التفريق بين الريع والربح كفائض للثمن .

أيضاً يجب التفريق بين فائض الثمن وفائض القيمة . فائض الثمن في الإسلام قد يكون موجباً أو سالباً ، وذلك حسب تقدير الثمن بين البائع والمشتري . في حين أن فائض القيمة هو مقدارٌ موجب يحدد بمعرفة الرأسمالي .

ومقدار فائض الثمن يكون بعد الإتفاق على الثمن . الفرق بين الثمن المتفق عليه بين البائع والشاري وأجر العمل يكوّن فائض الثمن . في الجزء الباقي من هذا البحث سننصرف إلى كيفية تحديد الثمن في القرآن . وبالتالي يمكن استخراج كيفية تحديد مكافأة عناصر الإنتاج الأرض ورأس المال ، أي يمكن استنتاج مقدار فائض الثمن .

تحديد الثمن العدل :

تنقسم الأنشطة إلى نوّعين : أنشطة إقتصادية وأنشطة غير إقتصادية . في أي مجتمع يكون النشاط اقتصادياً ، إذا توافر له الشرطان الآتيان :

١ — أن يكون نادراً .
٢ — أن يكون ذا فائدة .

إذا لم يتوافر شرطا الندرة والفائدة لأي نشاط ، كان هذا النشاط غير إقتصادي . المجتمع الإسلامي يضيف شرطاً ثالثاً ليكون النشاط إقتصادياً ، لهذا ، يكون النشاط إقتصادياً في المجتمع الإسلامي إذا توافرت له الثلاثة الشروط الآتية :—

١ — الندرة .
٢ — الفائدة .
٣ — أن لا يكون حراماً طبقا للشريعة .

سلعة الخبز ، وخدمة الحدّاد تعتبران من ضمن الأنشطة الإقتصادية في المجتمع الإسلامي إذ أن شروط النشاط الإقتصادي جميعها تتوافر في سلعتي الخبز وخدمة الحدّاد. وإذا لم يتوافر أي شرط من هذه الشروط الثلاثة — الندرة ، الفائدة ، عدم الحرمة — في أي سلعة أو خدمة ، إنتفت عنها خاصية النشاط الإقتصادي .

توافر صفة النشاط الإقتصادي للسلعة أو الخدمة يعطيها خاصية أخرى : خاصية الثمن ، إذ لكل نشاط إقتصادي ثمن حقيقي وثمن نقدي . الثمن الحقيقي للسلعة أو الخدمة هو عدد وحدات السلع الأخرى التي يمكن مقايضتها مقابل الحصول على وحدةٍ واحدةٍ من هذه السلعة أو الخدمة .

من ناحيةٍ أخرى ، الثمن النقدي لأي سلعة أو خدمة هو عدد الوحدات النقدية التي يمكن تبادلها في مقابل الحصول على وحدةٍ واحدةٍ من هذه السلعة أو الخدمة .

أحلَّ الله سبحانه وتعالى المتاجرة في السلع والخدمات التي تتمتع بصفة النشاط الإقتصادي الإسلامي . ﴿وأحل الله البيع وحرّم الربا﴾ . (البقرة : ٢٧٥) .

الثمن في المنافسة الكاملة يتحدد عن طريق تعادل العرض بالطلب . في هذه الحالة تكون الوحدة المبيعة أو المشتراه صغيرة الحجم بحيث أنها لا تستطيع التأثير في الثمن . (جلال : ٥) ورفاهية المجتمع الإقتصادية تكون في أقصاها عندئذ . و الإنحياز عن المنافسة الكاملة يؤدي إلى انخفاض في الرفاهية الإقتصادية ، كما أن الإنحياز عن المنافسة الكاملة يكون بغياب أي شرط من شروطها .

إشترط القرآن الكريم أن تتم التجارة بالتراضي والعدل . ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاَّ أن تكون تجارةً عن تراضٍ منكم﴾ . (النساء : ٢٩) وفي مواضع عديدة في القرآن أمر الله سبحانه وتعالى عباده بوفاء الكيل والميزان وبتقاضي البائع أو المشتري الثمن الحقيقي لسلعته .

في الوفاء بالكيل ، ينص القرآن الكريم : ﴿ويا قوم اوفوا المكيال والميزان بالقسط﴾ . (هود : ٨٥) ﴿أوفوا الكيل والميزان﴾ . (الأعراف : ٨٥) ﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم﴾ ، (الإسراء : ٣٥) ﴿وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾ . (الرحمن : ٩) .

يأمر الله سبحانه عباده المتقين بالعدل في المقايضة وإعطاء الشيء قيمته الحقيقية . يقول سبحانه وتعالى في سورة الأعراف : ﴿ولا تبخسوا الناس أشياءهم﴾ . (الأعراف : ٨٥) وفي موضعين من القرآن الكريم — سورتي هود والشعراء — يقرن المولى عزَّ وجلَّ البخس بالفساد في الأرض . ﴿ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في

الأرض مفسدين ﴾ (هود : ٨٥) ويتكرر هذا الأمر مرةً ثانيةً : ﴿ ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين ﴾ (الشعراء : ١٨٣) .

بعد أن أمر الله سبحانه وتعالى عباده بالوفاء بالكيل والوزن بالقسطاس المستقيم ومقايضة الشيء بثمنه الحقيقي ، أنذرهم بالويل في حالة العصيان . يقول سبحانه ﴿ ويل للمطففين ، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون . وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ﴾ . (المطففين : ١ - ٣) .

المراجـــع :

أ) باللغة العربيـــة :

جلال ، محسون بهجت : ١٣٩٣ . **مباديء الإقتصاد — النظام الإقتصادي التنافسي** . الطبعة الثانية . مؤسسة الجزيرة : الرياض .

زبير ، محمد عمر : ١٣٩٣ . الإقتصاد الإسلامي ودوره في تنمية المجتمع . ندوة الشباب العالمية للدعوة الإسلامية . الرياض : ١٥ - ١٣٩٣/١١/٢٩ .

الصدر — محمد باقر : ١٩٦٨ . **إقتصادنا** . دار الفكر : بيروت .

عبد الرسول ، علي : بدون . **المبادئ الإقتصادية في الإسلام والبناء الإقتصادي للدولة الإسلامية** . دار الفكر العربي — القاهرة .

عبده — عيسى : ١٣٩٤ . بنوك بلا فوائد . دار الفكر : القاهرة .

قطب ، سيد : ١٣٨٣ العدالة الإجتماعية في الإسلام . الحلبي : القاهرة .

المبارك ، محمد : **١٣٩٢ . نظام الإسلام : الإقتصاد — مباديء وقواعد عامة** . دار الفكر : بيروت .

المودودي ، أبو الأعلى : ١٣٨٠ . **أسس الإقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة** . ترجمة محمد عاصم الحداد . مطبعة الأمان : لبنان

يماني ، أحمد زكي : ١٩٧٠ . **الشريعة الخالدة ومشكلات العصر** . الدار السعودية للنشر والتوزيع : جدة .

صياغة إسلامية لجوانب من : دالة المصلحة الإجتماعية ، ونظرية سلوك المستهلك

الدكتور محمد أنس الزرقاء*

مقدمـة

ظهرت خلال الخمس والعشرين سنة الأخيرة كتابات عديدة تتناول الخطوط العريضة للإقتصاد في النظام الإسلامي . وقد تركزت غالبية هذه الكتابات في اتجاهات ثلاثة :

أ) مقارنة الخطوط العريضة للنظام الإقتصادي في الإسلام بالنظامين الرأسمالي والإشتراكي .

ب) نقد الفلسفات والأنظمة الإقتصادية غير الإسلامية .

جـ) معالجة لقضية إقتصادية رئيسية هي قضية الربا أو الفائدة وما يتصل بها .

وقد لاحظ مفكر إسلامي بارز هو الأستاذ محمد المبارك أنه قد كتب حتى الآن ما فيه الكفاية حول البندين (أ) و (ب) أعلاه وأن الوقت قد حان للغوص في النظام الإقتصادي الإسلامي نفسه وفهم خصائصه بتعمق ، وصياغتها صياغة حديثة . وآمل أن يكون هذا البحث خطوة* نحو هذا الهدف .

ويتألف هذا البحث من قسمين هما :

القسم الأول : وقد بيّنت فيه كيف أن الفقيهين الكبيرين أبا حامد الغزالي وأبا اسحق الشاطبي قدما منذ عدة قرون صياغة إسلامية لما يسمى في علم الإقتصاد : دالة المصلحة الإجتماعية ، وهي ذات أهمية بالغة من الوجهة النظرية ومن الوجهة التطبيقية في ميدان السياسات الإقتصادية العملية .

---

* مدير تخطيط الصناعة في هيئة تخطيط الدولة بدمشق أستاذ في قسم الإقتصاد ـ كلية التجارة . جامعة الرياض .

ويعتبر ما قدمه الغزالي والشاطبي في هذا الشأن سبقا فكرياً بارزاً في ميدان العلوم الإجتماعية .

ويستنتج من هذا القسم الأول أن دالة المصلحة الإجتماعية الإسلامية هي حلقة تصل علم الإقتصاد بالعقيدة وبالفقه الإسلامي ، أو هي الإطار الفكري الإسلامي لعلم الإقتصاد (١).

القسم الثاني : تعتبر نظرية سلوك المستهلك شطراً أساسياً من علم الإقتصاد الحديث في جانبه الجزئي Micro Economics ويتضمن هذا القسم صياغة حديثة للعلاقة بين متغيرين هامين في دالة المنفعة Utility Function للمستهلك المسلم هما : استهلاكه من السلع والخدمات ، وعقيدته بالثواب والعقاب في الآخرة .

ويستند هذا القسم الثاني الى بعض المفاهيم التي وردت في القسم الأول والى عدد كبير من الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي تتعلق بسلوك المستهلك والتي أوردتها مرتبة في ملحق بنهاية البحث .

القسم الأول

إعادة اكتشاف دالة إسلامية للمصلحة الإجتماعية

١ - ١ تمهيـــد :

ان دالة المصلحة الإجتماعية التي يتمنى الإقتصاديون الحديثون التوصل إليها قد صيغت قبل نحو ستة الى تسعة قرون صياغة أصيلة من قبل مفكرين وفقيهين مسلمين (وإن لم يسمياها بهذا الإسم) هما الإمام أبو حامد الغزّالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، والإمام أبو اسحق الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ* ، فالإمام الغزالي هو الذي قدم الصياغة الأصلية ثم وسعها الشاطبي وشرحها وطورها الى حدٍ بعيد ، وهناك عدد من الخلاصات الممتازة لأفكار هذين الإمامين في كتابات عدد من الفقهاء المعاصرين كالأستاذ المرحوم محمد أبو

---

(١) الأستاذ محمد المبارك : **نظام الإسلام : الإقتصاد ومبادىء وقاعد عامة** . بيروت : دار الفكر الطبعة الثانية ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م . ص ٩ - ١٠ .

* الغزالي : **المستصفى** . ج ١ . ص ١٣٩ - ١٤٤ . والشاطبي : **الموافقات** ، ج ٢ ، ص ٨ - ٢٥ و ١٧٦ - ١٨٦ .

زهرة ، والأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء الذي سأعتمد على تلخيصه في هذا البحث ، والأستاذ المرحوم عبد الوهاب خلاف والدكتور محمد معروف الدواليبي** .

وإنني مدين لوالدي الأستاذ مصطفى الزرقاء بايضاحات مستفيضة جرت خلال مناقشات عديدة لهذا الجزء من البحث ، وقد تفضل بتدقيق الأمثلة المبينة هنا والتي قدم عدداً منها ، ولم أتردد أستاداً إلى معونته في أن أعطى عند الضرورة أمثلة حديثة لايضاح أفكار الإمامين الغزالي والشاطبي .

١ - ٢ ما المقصود بدالة المصلحة الإجتماعية :

يحسن البدء بشرح المعنى الرياضي للدالة ، أية دالة كانت ، ثم إيضاح المقصود بدالة المصلحة الإجتماعية . وبعد ذلك التعرف على تصور إسلامي لها .

إذا كان هناك متغير (مثلاً : درجة حرارة غرفة ولنرمز لها بالرمز : **ح**) تؤثر عليه بعض المتغيرات المستقلة (مثلاً : عدد ساعات تشغيل المدفأة : **س** ، ودرجة حرارة الجو الخارجي : **د**) فإنا نقول بأن (**ح**) دالة أو تابع للمتغيرين (**س**) و (**د**) ، فمتى علمنا قيمة المتغيرين المستقلين أمكننا — إن كنا نعرف الدالة — أن نستنتج قيمة (**ح**) أي درجة حرارة الغرفة .

وأحياناً يمكن التعبير عن دالة ما بصيغة رياضية محددة أي بمعادلة ، لكن هذا لا يشترط لوجود الدالة ، بل يجوز التعبير عن الدالة بكلمات أو بأنظمة مكتوبة بقواعد منطقية ، فمثلاً إن قيمة الطوابع الواجب الصاقها على طرد بريدي هي دالة لثلاث متغيرات مستقلة هي : البلد المرسل اليه ، ووزن الطرد ، وطريقة الإرسال بالجو أو بالبريد العادي ، فمتى عرف موظف البريد وزن الطرد (وهو متغير مستقل قابل للقياس) ، والبلد ، وطريقة الإرسال (وهما متغيران مستقلان يُعبَّر عنهما عادةً بوصف وليس برقم) ، رجع إلى الدالة (وهي هنا أنظمة البريد المكتوبة) فاستنتج قيمة المتغير التابع أي قيمة الطوابع الواجب إلصاقها على الطرد البريدي .

** أبو زهرة : **مالك** (المذهب) . الزرقاء : **المدخل الفقهي العام** ، ج١ ص ١٠٠ - ١٠٣ و ج ٢ ص ٦٠٤ - ٦٠٥ . خلاف : **أصول الفقه** ، ص ١٦٣ وما يليها . الدواليبي : **المدخل إلى علم أصول الفقه** ، ص ٤١٢ - ٤١٨ .

ومثال آخر : إذا اعتدى شخص على آخر فإن عقوبة الجاني هي دالة (تابع) لمتغيرات مستقلة كثيرة منها : نوع الضرر الذي أصاب المجني عليه ، ومقدار الضرر ، وصفة الجناية هل هي عمد أم خطأ ، والظروف المخففة أو المشددة للعقوبة .. الخ ، وبعد أن يتعرف القاضي على المتغيرات المستقلة (وهي هنا وقائع الجناية وملابساتها) يعود الى الدالة (وهي تشمل النصوص التشريعية كما تشمل أيضاً القواعد الفقهية والمبادىء العامة) فيستنتج منها قيمة المتغير التابع (أي نوع ومقدار العقوبة من حبس أو غرامة) .

إن الدوال (جمع دالة) في الأمثلة السابقة تجمعها على اختلافها صفة مشتركة وهي أن المتغير التابع في كل منها (درجة الحرارة ، قيمة الطوابع ، مقدار العقوبة) يعبر عنه بقيم عددية ، وتسمى مثل هذه الدوال : دوالاً عددية Cardinal functions تمييزا لها عن الدوال الترتيبية Ordinal functions ذات الأهمية الخاصة في النظرية الإقتصادية .

والدالة الترتيبية تختلف عن الدوال العددية التي ذكرناها في أنها لا تعطينا قيمة عددية للمتغير التابع بل تعطينا له ترتيبا Order نستنتج منه ما اذا كان التابع قد ازداد أم نقص عما كان عليه . ومن الأمثلة على الدوال الترتيبية : دالة المنفعة للمستهلك ، ودالة المصلحة الإجتماعية التي سنوضحها بمثال .

إن دالة المصلحة الإجتماعية اذا كانت محددة ومعروفة تسمح لنا بمعرفة ما اذا كانت مصلحة المجتمع تزداد أو تنقص في حالة انتقالنا من وضع إجتماعي معين الى وضع آخر ، ولنفترض كمثال مبسط أن مصلحة مجتمع ما (ص) دالة لثلاثة متغيرات مستقلة هي :

متوسط دخل الفرد ، ونسبة الفقراء بين مجموع السكان وعدد شاربي الخمر .
ولنفترض أن علينا اختيار أحد الأوضاع الإجتماعية التالية :

الوضع	دخل الفرد	نسبة الفقراء	عدد شاربي الخمر	مؤشر المصلحة الإجتماعية : ص
الأول	١٠٠٠ ليرة	٢٠٪ من السكان	١٢ ألف شخص	ص ١
الثاني	١٥٠٠ ليرة	١٩٪ من السكان	٢٠ ألف شخص	ص ٢
الثالث	٩٠٠ ليرة	١٢٪ من السكان	٥ آلاف شخص	ص ٣

إن دالة المصلحة الإجتماعية يجب أن تعطينا ترتيبا لقيم (ص) يبين أي الأوضاع المبحوثة أفضل :

في مجتمع يركز جل إهتمامه على زيادة دخل الفرد ولا يكترث بنتائج شرب الخمر نتوقع أن تعطينا دالة المصلحة الإجتماعية فيه الترتيب التالي :

$ص_{٢}$ أفضل من $ص_{١}$ أفضل من $ص_{٣}$ ونرمز لذلك : $ص_{٢} > ص_{١} > ص_{٣}$
وفي مجتمع ثان يقيم وزناً كبيراً لمكافحة الفقر والقضاء على آفة شرب الخمر قد يعتبر الوضع الثالث (الذي تنخفض فيه نسبة الفقراء ويقل عدد شاربي الخمر) هو الوضع الأفضل ، رغم أن الوصول اليه يقتضي التضحية ببعض الدخل . ودالة المصلحة الإجتماعية في هذا المجتمع الثاني تعطينا الترتيب الآتي :

$ص_{٣}$ أفضل من $ص_{١}$ أفضل من $ص_{٢}$

$ص_{٣} > ص_{١} > ص_{٢}$

ويعني ذلك عمليا تبني السياسات الإقتصادية والإجراءات الإجتماعية التي تكفل الوصول الى $ص_{٣}$.

١ – ٣ دالة إسلامية للمصلحة الإجتماعية :

قبل أن نستعرض في الفروع (١ – ٤) – (١ – ٧) أركان هذه الدالة الإسلامية حسبما صاغها الإمامان الغزالي والشاطبي ، لابد أن نقرر هنا نقطة البدء لهذا الموضوع وهي : أن الإسلام يرسي أهدافاً معينة للحياة البشرية ، فكل الأمور (سواء أكانت أعمالاً أو أشياء) التي تساعد على تحقيق هذه الأهداف تدعى مصالح ، أو منافع ، لأنها تزيد أو تفيد النفع الإجتماعي ، وعكسها المفاسد أو المضار.

لقد استعرض هذان الإمامان تعاليم الإسلام والأوامر والنواهي التي تضمنها القرآن والحديث وتوصلا الى النتيجة التالية :

إن المصالح الإجتماعية في الإسلام لها ثلاثة مستويات : الضروريات ، والحاجيات ، والتكميليات (وتسمى أحيانا التحسينيات) .

١ – ٤ الضروريات :

الضروريات تشمل كافة الأفعال والأشياء التي تتوقف عليها صيانة الأركان الخمسة

للحياة الفردية والاجتماعية الصالحة بنظر الاسلام ، وهذه الأركان هي : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال . وصيانة هذه الأركان من أول مقاصد الشريعة .

فتشمل الضروريات كافة التصرفات التي لابد منها للحفاظ على هذه الأركان الخمسة وكذلك الأوامر والنواهي المتعلقة بهذه التصرفات مثل :

١ — إقامة الواجبات الإسلامية الأساسية وهي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج والدعوة في سبيل الله ، وهذه تتعلق بالركن الأول وهو الدين .

٢ — حرمة النفس الإنسانية وما يتصل بذلك من أوامر ونواهي ، وإباحة بل إيجاب الأكل والشرب والملبس بما يصون الأبدان ويستر السوءات . واتخاذ المسكن ، وما يتصل بمثل هذه الأمور كالبيع والشراء . وهذا يتعلق بالركن الثاني وهو حفظ النفس .

٣ — تحريم الخمر وسواها من المواد التي تحجب العقل والإدراك .

٤ — مؤسسة الزواج وما يتصل بها من أحكام كتحريم الزنى .

٥ — حماية المال بمعناه الواسع وتحريم إتلافه سواء أكان في ملك الشخص أو في ملك سواه ، وتحريم العدوان على أموال الآخرين .

٦ — الجهاد للدفاع عن الأهداف السابقة ، واكتساب العلم والمعرفة بالقدر الذي يتوقف عليه الحفاظ على ما سبق ، والفعاليات الإقتصادية بالقدر الضروري للمحافظة على الأركان الخمسة : كإنتاج الأغذية مثلا .

١ - ٥ الحاجيـــات :

وتشمل الأفعال والأشياء التي لا تتوقف عليها صيانة تلك الأركان الخمسة ولكن تتطلبها الحاجة لأجل التوسعة ورفع الحرج ، ومن الأمثلة على هذه الفئة التمتع بالطيبات التي يمكن أن يستغني عنها الإنسان ولكن بشيءٍ من المشقة كالعقود بأنواعها .

ويعتبر من الحاجيات كثير من الحرف والصناعات والفعاليات الإقتصادية التي تقع منتجاتها أو الخدمات التي تقدمها ضمن صنف الحاجيات ، أي ضمن القدر الكافي لإزالة الحرج ودفع المشقة . فعلى سبيل المثال يصعب الإستغناء عن تغطية أرض البيت

حين البرد ، فإنتاج نوع بسيط من الأغطية يكفي لدفع البرد يعتبر من الحاجيات ، وعندما تتوافر مثل هذه البسط يعتبر السجاد وصناعات السجاد من التكميليات .

وتحسن الإشارة إلى أن تغير وسائط العيش وصوره قد تُحوّل بعض الأعمال أو الأشياء من صنف لآخر . فمثلاً تعتبر المجاري العامة في المناطق الريفية القليلة السكان من الأمور التكميلية في حين تعتبر من الحاجيات في المدن المكتظة بالسكان الشائعة في الوقت الحاضر ، اذ لولا هذه المجاري لوقع الحرج والمشقة ولتعرض السكان الى مخاطر صحية . وكذلك فإن تأمين وسائط النقل العامة في التجمعات السكانية الصغيرة لا يعتبر حاجياً بل تكميلياً ، في حين يدخل في زمرة الحاجيات تأمين وسائط النقل للسفر بين هذه التجمعات السكانية . أما في التجمعات السكانية الكبيرة الممتدة على مساحات واسعة فتعتبر وسائط النقل العامة من الحاجيات ، وعند توافرها بصورة مقبولة تعتبر وسائط النقل الخاصة من قبيل التكميليات .

وتشمل الحاجيات أيضاً تلك الأعمال والأشياء التي لا تتوقف عليها صيانة الأركان الخمسة ، لكنها تساعد وتسهل سبل المحافظة على هذه الأركان الخمسة فمن ذلك :

أ) طباعة الكتب المتعلقة ببعض الضروريات (كالدعوة في سبيل الله ، أو نقل بعض المعارف الضرورية) .

ولوكانت طباعة الكتب يتوقف عليها الحفاظ على الأركان الخمسة لوجب تصنيفها في الضروريات ، لكن المفترض أن من الممكن الحفاظ على هذه الأركان بطرق أبسط من طباعة الكتب ، كالمشافهة والكتابة باليد .

ب) حفظ الصحة والفعاليات المتصلة بها وتشجيع التربية البدنية لتقوية الجسم (ويلحظ أن حفظ الحياة والفعاليات المتصلة به هو من الضروريات) .

وأخيراً تشمل الحاجيات إكتساب المعرفة وتشجيع التربية والتعليم . وتنمية الثروة العامة والخاصة الى الحد اللازم للتوصل الى الحاجيات المذكورة آنفا ، وهذا هو تطبيق مباشر للقاعدة الفقهية الشهيرة القائلة بأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

١ - ٦ التكميليات :

وتشمل الأعمال والأشياء التي تتجاوز حدود الحاجيات أو بعبارة أدق تشمل الأمور التي لا تتحرج الحياة ولا تصعب بتركها ولكن مراعاتها مما يسهل الحياة أو يحسنها أو يجملها .

فمن الأوامر التي تقع في هذه الفئة تلك المتصلة بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات كآداب السلوك الإسلامي في الطعام والشراب والكلام واللباس والتحية والنظافة .. الخ ، وكذلك الأوامر المتصلة بالإعتدال إجمالاً وعدم الإفراط والتفريط ، ويشمل ذلك الأمر بالإعتدال في الإنفاق لقوله تعالى :

﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ﴾ — ٢٥/٦٧ ومن التكميليات تحسين نوعية العمل والإنتاج لقوله ﷺ :

(ان الله يحب العبد المتقن عمله)*

على أن ترك الإتقان إذا كان يفوّت « حاجة » أو « ضرورة » فإن الإتقان حينئذ يصبح من الحاجيات أو من الضروريات .

ومن التكميليات : الراحة والهوايات البريئة ، والإستجمام والفعاليات المتصلة به بالقدر الضروري للمحافظة على راحة العقل والبدن واسترداد النشاط والقوة .

وتشمل التكميليات أيضاً مقادير معتدلة من الأشياء البريئة التي تؤمن الراحة ، ويمكن أن يستغني عنها الإنسان دون صعوبة كالسجاد والأثاث الجيد وطلاء المنزل . كما تشمل مقادير معتدلة من الأشياء التي تتخذ للتمتع والزينة كالزهور والمجوهرات .

فإذا تجاوزنا حدود التكميليات ، فإننا ندخل في منطقة الإسراف والترف الذي يعتبره الإسلام مفسدة للفرد والمجتمع وينهى عنه بشكل واضح .

١ - ٧ قواعد الترجيح :

لخصنا في الفروع (١ - ٣) إلى (١ - ٦) الأهداف التي يضعها الإسلام للفرد

---

* أنظر ابن تيمية : **الكلم الطيب** ص ١١ .

والجماعة على النحو الذي صاغه الإمامان الغزالي والشاطبي ، والتي يعتبر الوصول إليها أمراً يفيد ويزيد المصلحة الإجتماعية ، وأن ما تضمنته هذه الفروع على أهميته لا يؤلف إلا جزءاً من دالة المصلحة الإجتماعية كما يتصورها الإقتصاديون المعاصرون ، إذ أن" هذه الدالة تتضمن جزءاً أساسياً آخر هوقواعد الترجيح التي تساعد على حسم الخلاف بين الأهداف الإجتماعية المختلفة ، فدالة المصلحة الإجتماعية إذن تتألف من جزئين : أولهما مجموعة الأهداف ، وثانيهما قواعد الترجيح ، وسنوضح هذه الفكرة بشيء من التفصيل .

إن" دالة المصلحة الإجتماعية تسمح لنا أن نختار من بين مجموعة أوضاع أو أحوال إقتصادية وإجتماعية محددة تلك الحالة (وتسمى البديل) التي تحقق المصلحة الإجتماعية إلى أبعد مدى"، وعندما تكون الحالات المعروضة كلها مؤذية للمصلحة الإجتماعية فإن الدالة المذكورة تسمح لنا بتحديد أيها أقل ضرراً"، ويغلب في الواقع أن يؤدي سعينا لتحقيق هدف إجتماعي معين إلى إبعادنا عن هدف إجتماعي آخر ، فالإختيار الإجتماعي لوضع ما/كثيراً ما يستلزم حسم الخلاف بين الأهداف الإجتماعية المختلفة أو ترجيح بعضها على بعض ، فلابد لدالة المصلحة الإجتماعية في عرف الإقتصاديين من أن تتضمن قواعد للترجيح تسمح بحسم التعارض الذي قد ينشأ بين الأهداف الإجتماعية .

والسؤال الذي يتبادر للذهن في هذا المقام هو : هل يقدم الإمامان الغزالي والشاطبي قواعد للترجيح ، أي هل يكملان تحديد دالة المصلحة الإجتماعية ؟ الحق أن هذين الإمامين أكملا تحديد دالة المصلحة الإجتماعية (وإن لم يسمياها طبعا بهذا الاسم المستحدث) وبيان ذلك فيما يلي :

ينبغي أن نلحظ باديء ذي بدء أن هذين الفقيهين الأصوليين العظيمين لم يقدما مجرد مجموعة من الأهداف الإسلامية بل قدما ما يسمى في لغة الرياضيات مجموعة مرتبة (Ordered Set) أي مجموعة رتبت عناصرها بشكل هرمي ، ففي أعلى مستوى نجد الضروريات وتليها الحاجيات ثم التكميليات ، ويقدم الإمام الشاطبي فضلاً عن ذلك كثيرا من الملاحظات والتحليلات عن ترتيب العناصر ضمن كل فئة من هذه الفئات الثلاث لكن الشاطبي لا يقدم بالطبع — ولا يمكن لأحد أن يقدم أصلاً — ترتيباً كاملاً لكل ما يمكن أن يقع ضمن الفئة الواحدة .

إن قاعدة الترجيح الأساسية والسهلة التطبيق التي يقدمها هذان الإمامان هي بكل بساطة :

إن الأفعال والأشياء المتعلقة بفئة ذات مستوى أدنى تهمل إذا تعارضت مع أهداف فئة ذات مستوى أعلى . فلا يراعى مثلا حكم تكميلي إذا كان في مراعاته إخلال بما هو ضروري أو حاجي/لأن الفرع لا يراعى إذا كان في مراعاته والمحافظة عليه تفريط في الأصل ، ويلحظ أن هذه القاعدة البسيطة ممكنة التطبيق ضمن الفئة الواحدة أيضاً حين تكون عناصر تلك الفئة مرتبة أي متفاوته في القوة ، فبعضها أدنى أهمية وبعضها أعلى .

ومن الأمثلة المشهورة على هذه القاعدة كما يذكر الفقهاء ـــ إباحة كشف العورة شرعاً لتشخيص الداء أو للمداواة لأن ستر العورة رغم التوكيد عليه شرعاً هو من الأمور التحسينية ، أما التشخيص والعلاج فهو من الضروريات ان كان لابد منه لإنقاذ الحياة ، أو من الحاجيات فيما سوى ذلك .

إنَّ هذه القاعدة على بساطتها وأهميتها البالغة لا تكفي وحدها للترجيح في كثيرٍ من الحالات الواقعية في الحياة الإجتماعية التي تتصف على الغالب بأن التصرف الواحد فيها له آثارٌ متعددةٌ تمس أهدافاً إجتماعيةً كثيرةً فتُحسِن لهدف وتُسيء إلى آخر ، والسؤال هو : أين نلتمس الجواب في هذه الحالات ؟ إننا نلتمس الجواب في الفقه الإسلامي . فالإمامان الغزالي والشاطبي فقيهان أصوليان شهيران ويعتمدان القواعد الفقهية للترجيح .

وهكذا نجد أن لدينا مصدراً رائعاً وغنياً نستمد منه قواعد الترجيح اللازمة لدالة المصلحة الإجتماعية هو الفقه الإسلامي الحافل بقواعد تحدد الأولويات وتبين كيفية الترجيح عند تعارض الأهداف الاجتماعية أو تعارض المصالح بين الأفراد . إنَّ الفقه الإسلامي فضلاً عن كونه تراثاً فكرياً إجتماعياً وقانونياً هو قبل ذلك وفوق ذلك نظامٌ مفصلٌ للقيم مستمدٌ من الهداية الإلهية التي نعتقد كمسلمين أنها المصدر الوحيد الصحيح لإصدار الأحكام القيمية أو لترجيح مصالح بعض الناس على بعض .

ومن الطريف أن نلاحظ أن الإقتصادي الأستاذ بنجامين وورد B. Ward من جامعة كاليفورنيا قد أقترح عام ١٩٧٢ أن يبني الإقتصاديون أحكامهم عن المصلحة الإجتماعية على التراث القانوني الأنجلو ـــ أميركي ، وقد أشار الأستاذ (وورد) إلى بعض الصعوبات التي تكتنف مثل هذه المحاولة ولكنه خلص الى النتيجة التالية :

« من الجدير أن نسعى لهذا الهدف لأنه أخلاقي من جهة وممكن التحقيق من جهة أخرى » (بنجامين وورد ص ٢٣٥)

وأكتفى هنا بالإشارة الى أن بعض الصعوبات التي تحدث عنها الأستاذ وورد لا توجد في الفقه الإسلامي لاتفاق المسلمين على أنه يستند إلى مصدر إلٰهي .

١ – ٨ نتائج عن العلاقة بين الفقه وعلم الإقتصاد الإسلامي :

أصبح جلياً مما تقدم في الفروع ١ – ٣ الى ١ – ٧ أن من الممكن القيام بتحديد جيد لدالة إسلامية للمصلحة الإجتماعية ، وهذا أمر بالغ الأهمية للمجتمع ولصانعي السياسات الإقتصادية وللفقهاء والإقتصاديين المسلمين ، ونستشهد هنا بما قاله في مقام آخر مفكر مسلم معروف هو الأستاذ محمد المبارك (ص ٢٩) :

« إنَّ الموجه للإقتصاد في النظم المعاصرة هو الربح وفي النظام الإسلامي هو النفع البشري »

وهذا يدل على أن تحديد ما هو نافع للبشر أي ما هو مصلحة من وجهة نظر الإسلام هو الأساس الذي لا يُستغنى عنه لصياغة أية إقتراحات إسلامية عملية في المجالين الإجتماعي والإقتصادي .

إنَّ هذه الفقرة القصيرة السالفة قد لا توضح لغير الإقتصاديين الأهمية العملية العظيمة لدالة المصلحة الإجتماعية ، وسأترك هذا الإيضاح لمناسبة أخرى ان شاء الله ، وألتفت الآن الى العلاقة بين الفقه وعلم الإقتصاد ، وهي علاقة تكشفها الى حد بعيد فكرة دالة إسلامية للمصلحة الإجتماعية .

فالفقهاء المسلمون بالتعاون مع المتخصصين في العلوم الإجتماعية ومنها علم الإقتصاد لهم دور رئيسي في تحديد تفاصيل دالة المصلحة الإجتماعية الصالحة للتطبيق في المجتمعات المعاصرة ، وبهذا التحديد تنتهي مرحلة الضياع الفكري الذي يعاني منه الإقتصادون المسلمون ، اذ يمكنهم أن ينطلقوا من هذه الدالة إلى إختيار مواضيع مثمرة لبحوثهم الوصفية Positive economic studies الإختصاصية وما عليهم إلا أن يختاروا تلك المتغيرات والعلاقات الوثيقة الصلة بدالة المصلحة الإجتماعية الإسلامية .

﴿ قد جاءكم من الله نورٌ وكتابٌ مبين ، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراطٍ مستقيمٍ ﴾ المائدة ٥/١٥ – ١٦ .

ثم يقدم الإقتصاديون إلى الفقهاء نتائج دراساتهم الوصفية الإختصاصية والبدائل المختلفة للسياسات الإقتصادية التي يمكن اتباعها ، موضحين في كل حالة آثار كل بديل على تلك المتغيرات الرئيسية في دالة المصلحة الإجتماعية الإسلامية . ويمكن للفقهاء والإقتصاديين بعد ذلك وليس قبله أن يستعينوا بالدالة المذكورة ، وبتراثنا الفقهي العظيم الذي يرفدها ، على تقديم حلول إسلامية للمشاكل الإقتصادية المعاصرة .

لقد قدم الإمامان الغزالي والشاطبي مساهمة فكرية أصيلة للعلوم الإجتماعية عندما صاغا دالة إسلامية للمصلحة الإجتماعية مستمدة من الكتاب المبين وسنة الرسول ﷺ ، وما زالت مساهمتها وثيقة الصلة بما نهتم به نحن الإقتصاديين اليوم ، لكن ما قدماه لا يجيب بالطبع على كل ما نطرحه من أسئلة في هذا الربع الأخير من القرن العشرين .

لقد ساهم الغزالي والشاطبي بنصيبيهما في هذا المجال وفي الوقت المناسب اذ ذاك ، عليهما رحمة الله ، فهل ساهمنا نحن بنصيبنا ؟

القسم الثاني

علاقة جزئية في دالة المنفعة للمسلم : علاقة الإستهلاك في الدنيا بثواب الآخرة

٢ - ١ بعض عناصر لموقف الإسلام من السلوك الإقتصادي للفرد :

« إن رضا الفرد تابع لمتغيرات كثيرة أحدها هو مقدار ما يستهلكه الفرد من السلع والخدمات » ـــ هذه فرضية وصفية أعتقد أنها مقبولة تماماً من وجهة النظر الإسلامية وكذلك من وجهة نظر علم الإقتصاد الحديث ، لكن ما أن نتجاوزها حتى نلحظ إختلاف موقف الإسلام عن موقف علم الإقتصاد الحديث من السلوك الإقتصادي للفرد ، وليس مردّ هذا الإختلاف منحصراً في أن الإسلام نظام قيمي من حيث الأصل بينما أن علم الإقتصاد علم وصفي من حيث الأصل ، بل لهذا الإختلاف أسباب أخرى أيضاً .

فعلم الإقتصاد فرع جزئي من فروع المعرفة ، يركز اهتمامه على عدد محدود من المتغيرات أهمها الدخل والأسعار ، ويجمع المتغيرات الأخرى (المؤثرة على السلوك الإقتصادي وعلى دالة المنفعة للفرد) في زمرة واحدة يسميها : الأذواق (tastes) ويعتبرها خارج نطاق الدراسة الإقتصادية ، كما يفترض أنها خارجيه(exogenous) تؤثر

في السلوك الإقتصادي ولا تتأثر به* ، فيضع الإقتصاديون الأذواق جانباً ويوجهون اهتمامهم الإختصاصي إلى تحليل تأثير الأسعار والدخل على رضا الفرد (أو على ما يسمى دالة المنفعة أو دالة الإختيار للفرد) ، وإلى التحولات التي تطرأ على سلوكه الإقتصادي عندما تتغير الأسعار والدخل . ويفترض الإقتصاديون في تحليلهم هذا أن الفرد عقلاني يتصرف بحيث يصل الى أقصى ما يستطيع من الرضا أي إلى أكبر ما يمكن من منفعة ، (وتحسن الإشارة الى أن ذلك لا يعني بالضرورة أن أهداف الفرد خسيسة أو مادية محضة لأن مضمون المنفعة يترك الإقتصاديون تحديده للفرد ذاته ، لكنهم يفترضون أنه يحاول الوصول بمنفعته إلى أبعد مدى ممكن وبأسلوب عقلاني) .

فإذا انتقلنا إلى الإسلام ، وجدنا أنه نظام كامل للحياة يسعى لتحقيق مصلحة الفرد والجماعة . وهو لذلك يعالج كل متغير يؤثر في هذه المصلحة ، بصرف النظر عن الفرع الجزئي من فروع المعرفة الذي نصنف فيه هذا المتغير (كعلم الإقتصاد أو علم النفس ... الخ) . والمتغيرات الوحيدة التي يعتبرها الإسلام خارجية حقاً (أي تؤثر في السلوك ولا تتأثر به) هي القوانين الإلهية الطبيعية ومنها فطرة الإنسان الأساسية . فالإسلام لا يخرج من نطاق إهتمامه تلك المتغيرات العديدة الأخرى المؤثرة في دالة منفعة المستهلك والمسماة « الأذواق » بل هو يتناولها بالتمحيص والتوجيه ويؤكد على تأثيراتها المتبادلة فيما بينها ، كما يؤكد على النتائج المتعددة للسلوك ، تلك النتائج التي تمتد عبر الزمان والمكان والأشخاص .

ولا يميز الإقتصاديون في تحليلهم بين اختيار الفرد الذي تعبر عنه دالة المنفعة (دالة الإختيار) وبين مصلحته الحقيقية بل يفترضون عادة تطابق الإختيار مع المصلحة .* أما الإسلام فيلحظ بل يؤكد إمكانية الإختلاف بين الأمرين ، قال الله تعالى :

* دالة (تابع) المنفعة utility function في عرف الإقتصاديين الحديثين هي العلاقة التي تبين مدى الرضا أو الإشباع الذي يناله الفرد من إستهلاك لكميات من السلع المختلفة . فهذه الدالة هي التي تعبر عن تفضيل المستهلك لمجموعة من السلع على كافة المجموعات الأخرى المتاحة له . ويفترض أن تفضيله لمجموعة من السلع يدل على أنها تمنحه قدراً أكبر من الرضا بالمقارنة مع أية مجموعة أخرى كان بوسعه أن يشتريها ، وبعبارة أكثر عموماً تسمى دالة المنفعة أيضاً « دالة الاختيار » Preference function أو دالة التفضيل Choice funtion للتأكيد على أنها تعبر عن التصرف الذي يفضله الفرد ويختار العمل به عوضاً عن تصرفات أخرى كان يمكنه العمل بها في حالة إقتصادية معينة . ويعتبر الإقتصاديون « الأذواق » بما فيها من متغيرات كثيرة أنها من جملة ما يؤثر في دالة الاختيار للفرد .

* أنظر : مثلا Graaff الصفحات ٤ ، ٥ و ٣٣ .

﴿كتب عليكم القتال وهو كُرْهٌ لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شرٌ لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ البقرة ٢/٢١٦ .

وقد أتى الإسلام لتحقيق أقصى ما يمكن من مصلحة الفرد والمجتمع الحقيقية ، لكنه مع ذلك يسعى أن يتم الأمر بالإختيار الطوعي للفرد ومع مراعاة إرضائه الى أبعد حد ممكن ، والأمثلة على هذا كثيرة في القرآن والحديث .

والإسلام ينظر إلى دالة المنفعة للفرد على أنها جزء داخلي (endogenous) من نظام الإسلام الشامل ، وهو يسعى سعياً حثيثاً ليحولها على نحو معين ولا يتركها بحالتها الفجة ، وهي الحالة التي يتقبلها الإقتصاديون على أنها أمرٌ مسلمٌ به ولا يبحثون في تحويلها . فنجد في الإسلام كثيراً من الأوامر والنواهي والترهيب والترغيب والتوجيهات غايتها :

أ) إزاحة (تحريك) دالة المنفعة للفرد بحيث تتطابق مع مصلحته الحقيقية

ب) إدخال متغيرات جديدة في دالة المنفعة للفرد وتعديلها بحيث تزداد منفعة الفرد عند تزايد المصلحة الإجتماعية وتتناقص عند تناقصها ، لأن الإسلام يلحظ الإختلاف الكثير الوقوع بين دالة الإختيار للفرد بحالتها الفجة وبين مصلحة المجتمع .*

فالإسلام يحقق تحويلاً في دالة المنفعة للفرد بحيث يجعلها تتكامل مع المصلحة الإجتماعية وباقي أجزاء النظام الإسلامي ، وهذا التحويل التكاملي يؤدي إلى نتائج ذات أثرٍ بعيدٍ في باقي أجزاء النظام الإسلامي ، مثلاً في أسلوب تنظيمه وتوجيهه للنشاط الإقتصادي وفي تخفيف الطبقية الإجتماعية .

إن الملاحظات السابقة عن موقف الإسلام من السلوك الإقتصادي الفردي يمكن تلخيصها بكلمتين . إحداهما وصفية والأخرى قيمية : الإرتباط المتبادل (Interdependence) والتكامل (Integration) فالإسلام يلحظ تماماً الإرتباط المتبادل بين المتغيرات المختلفة في نظامه الشامل ومن جملتها المتغيرات المختلفة في دالة المنفعة للفرد ، ويسعى في تعاليمه لتحقيق التكامل بين هذه الدالة وبين باقي أجزاء نظامه .

ولابد من الإشارة إلى أن ما ذكرناه من ملاحظات في هذا الفرع (٢ - ١) هو تأكيدات ودعاوى عن بعض جوانب موقف الإسلام من السلوك الإقتصادي الفردي وهي بحاجة لإيضاح وبرهنة نتركها لمناسبة أخرى إن شاء الله .

* يراجع في هذه المسألة التحليل الهام لفضيلة العلامة الأستاذ محمد باقر الصدر في كتابه **إقتصادنا** . الصفحات ٢٧٨ ٢٨٩ .

٢ – ٣ مقدمة لبحث علاقة جزئية في دالة المنفعة للفرد المسلم :

إن من جملة الإختلافات في دالة المنفعة بين « الإنسان الإقتصادي » (Homo Economicus)والإنسان المسلم (Homo Islamicus) أن دالة المنفعة للإنسان المسلم يظهر فيها متغير جديد هو الثواب (أو العقاب) في الحياة الآخرة .

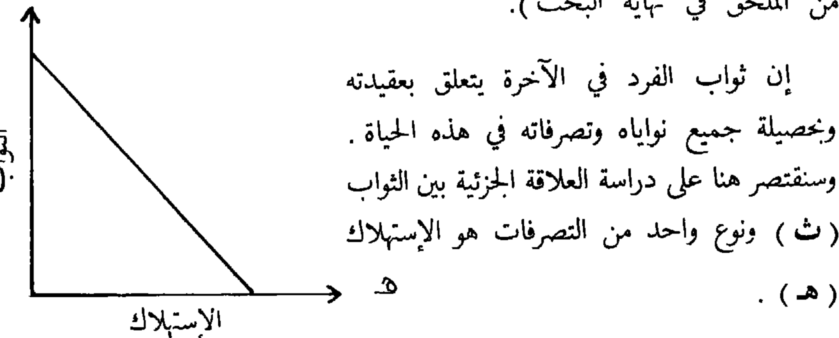
ويتفاعل هذا المتغير الجديد بقوة مع المتغيرات الأخرى الإقتصادية وغير الإقتصادية في دالة المنفعة مما يؤكد على ضرورة دراسته بعناية . وسأتناول في هذا القسم من البحث العلاقة بين ثواب الآخرة وبين متغير إقتصادي هام يؤثر على منفعة الفرد وهو مجموع استهلاكه من السلع والخدمات .

ويستند بحثنا لهذا الأمر إلى تعاليم الإسلام الواضحة في مصدريه الرئيسيين وهما القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ ، كما استندت إلى بعض الآراء والشروح لعلماء وفقهاء المسلمين ، وقد اعتمدت الأحاديث الصحيحة والحسنة دون سواها . وفي نهاية هذا البحث أفردنا للنصوص التي استندنا إليها ، والتي تتجاوز سبعين نصاً ، ملحقاً خاصاً صنفت فيه تحت عشرة عناوين رئيسية متوازية تقريباً مع تسلسل بحثنا هذا ، وإضافة لذلك ، أحلنا في كل فرع من فروع البحث إلى أرقام النصوص المتعلقة به .

٢ – ٣ إفتراضات ممكنة عن علاقة الثواب بالإستهلاك :

(انظر حول هذا الفرع النصوص من ١ الى ١٣ من الملحق في نهاية البحث).

إن ثواب الفرد في الآخرة يتعلق بعقيدته وبحصيلة جميع نواياه وتصرفاته في هذه الحياة . وسنقتصر هنا على دراسة العلاقة الجزئية بين الثواب (ث) ونوع واحد من التصرفات هو الإستهلاك (هـ) .



قد يتوقع المرء بادئ ذي بدء أن يكون الثواب مرتبطاً عكسياً بالإستهلاك على صورة منحنى تحويل (Transformation Curve) كالذي يظهر في الرسم البياني المجاور . فإن كنت ترغب في رضا الله وثوابه فلا بد أن تضحي بشيء من الإستهلاك ثمناً لذلك . وكلما ضحيت بكمية أكبر من الإستهلاك إزداد ثوابك بمقدار هذه التضحية .

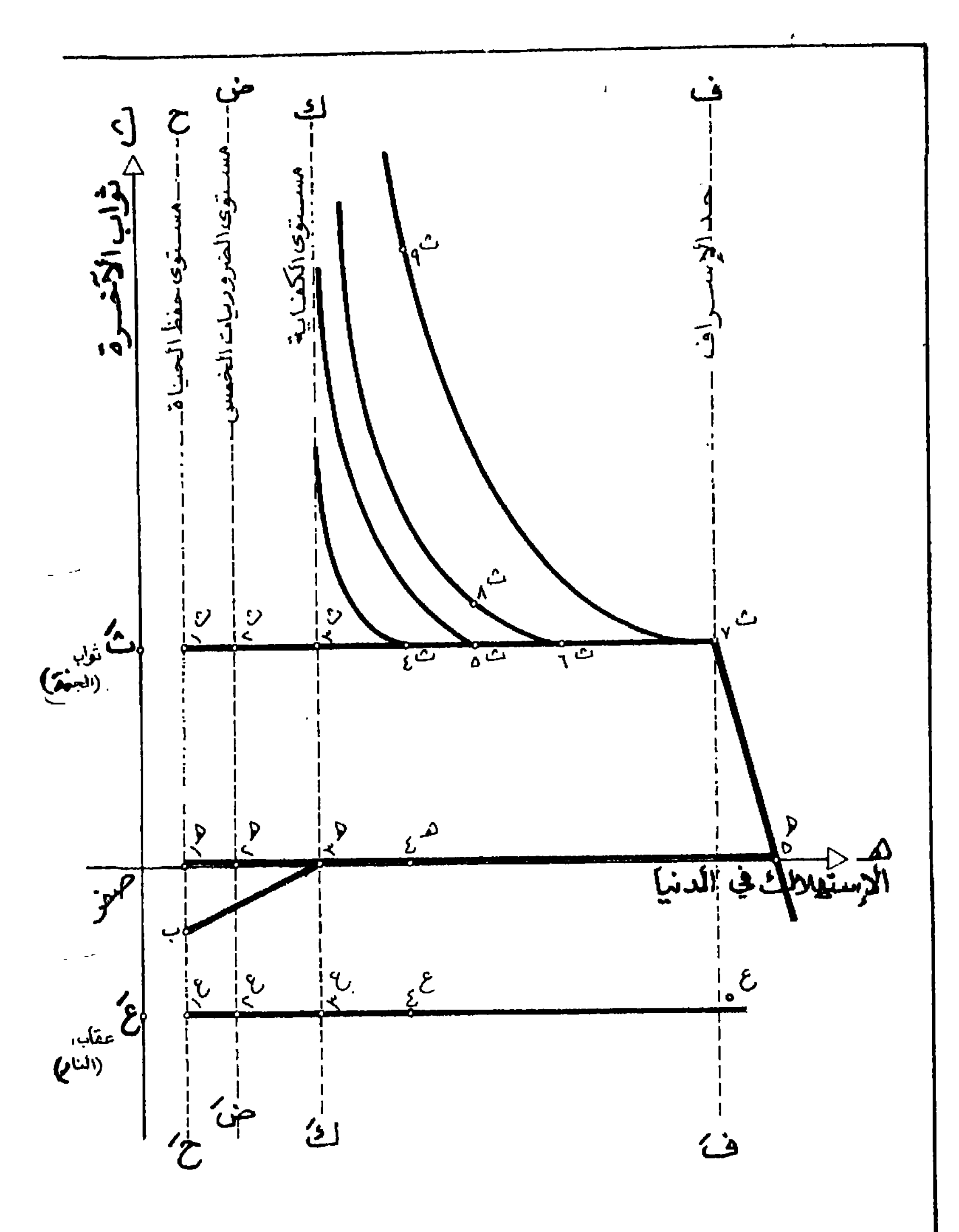
إن هذه النظرة قد تصدق على بعض الديانات الأخرى لكنها بعيدة جداً عن وجهة . نظر الإسلام في هذا الموضوع كما سنرى .

وقد يخطر على بال دارسٍ مُلِمّ بالإقتصاد الرياضي أن يتصور هذه العلاقة على أنها نهاية عظمى مقيدة (Constrained Maximum) فبحسب هذا التصور يسعى الفرد المسلم للوصول باستهلاكه إلى أقصى قيمة ممكنة مع التقيد بقيود دينية معينة (بالإضافة إلى القيد الشائع لدى الإقتصاديين وهو عدم تجاوز إنفاق الفرد لدخله الشخصي) . ولكن هذه الفرضية الجديدة لا تصح من وجهة النظر الإسلامية لأسباب أهمها مناقضتها للمبدأ الإسلامي القائل بأن ثواب الآخرة هو الهدف النهائي للمسلم :

﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تَنْسَ نصيبك من الدنيا﴾ (القصص : ٧٧/٢٨) .

فإذا قبلنا بهذا الإعتراض فقد يخطر في بال المختص في الإقتصاد الرياضي فرضية بديلة هي أن الفرد المسلم يسعى للوصول إلى أقصى قيمة ممكنة لثواب الآخرة مع التقيد باستهلاك معين في هذه الحياة ، على أن هذه الفرضية الأخيرة وإن كانت أبعد عن الخطأ من سابقتها ، ولكنها ليست صحيحة ، فالنظر إلى الموضوع أصلاً على أنه بحثٌ عن نهاية عظمى مقيدة هو نظر خاطيء فيما أرى ، ودليلي على ذلك أن من المعلوم في بحث النهايات العظمى المقيدة في الرياضيات أن تجاهل قيد مُلْزِم (binding constraint) يزيد النهاية العظمى ولا يمكن أن يخفضها ، بينما يعلمنا الإسلام أن تجاهل « القيود » الدينية على الإستهلاك أو على السلوك يخفض منفعة الفرد ولا يزيدها ، وهذا يدل على أن تصور أوامر الدين ونواهيه على أنها قيود على السلوك هو تصور خاطيء إذ هي في حقيقتها هداية تزيد منفعة الفرد وتؤمن مصلحته الحقيقية في هذه الحياة . وإذا كان عاقلاً والتزم بها فإنه يزيد ثوابه في الآخرة أيضاً ، فهل يصح بعد ذلك أن نتصور أوامر الدين ونواهيه على أنها قيود ؟ فلو أن معمل السيارات أوصاني بتغيير الزيت كل كذا كيلو مترا فهل يصح أن أنظر لهذه الوصية على أنها قيد على سلوكي ! .

نستنتج مما تقدم أنه لابد من النظر لهذا الموضوع نظرة مختلفة عن كل الفرضيات السابقة. وأرجوا أن أكون في الفقرات التالية وما يدعمها من نصوص في الملحق قد وفقت إلى تلخيص أهم تعاليم الإسلام عن العلاقة بين « الإستهلاك ونيّة الفرد بشأنه » وبين ثواب الآخرة .



رسم بياني يمثل علاقة الإستهلاك في الدنيا بثواب الآخرة

٢ – ٤ ملاحظات عامة حول الرسم البياني :

تمثل في هذا الرسم البياني على المحور الأفقي كمية الإستهلاك (هـ) في هذه الحياة وعلى المحور العمودي ثواب الآخرة (ث) ، والمسافات على هذين المحورين ترتيبية وليست عددية ، بمعنى أنها تعبر عن فكرة (أكثر أو أقل) ولا تعبر عن كميات رقمية محددة . فمثلاً النقطة هـ$_{٣}$ قد تبدو في الرسم البياني وكأنها تمثل أربع أضعاف كمية الإستهلاك الذي تمثله النقطة هـ$_{١}$. لكن الرسم البياني الحاضر لا يصح فيه مثل هذا الإستنتاج بل كل ما يدل عليه هو أن هـ$_{٣}$ أكبر من هـ$_{١}$ ، وأن هـ$_{٢}$ أصغر من هـ$_{٣}$ وهكذا .. وهذه الملاحظة صحيحة أيضاً عن النقاط على محور الثواب (ث) .

ويلحظ على المحور العمودي (ث) أنه يمثل كلاً من الثواب والعقاب . فالثواب موجب وتمثله نقاط أعلى من مستوى الصفر ، والعقاب سالب وتمثله نقاط تحت مستوى الصفر ، في حين أن مستوى الصفر بالذات يمثل وضعاً ليس فيه ثواب ولا عقاب .

كيف نقرأ الرسم البياني :

إن أية نقطة على هذا الرسم تمثل وضع إنسان ما ، ويقابلها أمران : إستهلاكه الممثل على المحور الأفقي ، وثوابه الممثل على المحور العمودي ، فالنقطة (ث$_{٤}$) تدل على إستهلاك مقداره (هـ$_{٤}$) وعلى ثواب مقداره (ثَ) ، والنقطة (ع$_{٣}$) تدل على إستهلاك مقداره (هـ$_{٣}$) وعلى عقاب مقداره (عَ) ، والنقطة (هـ$_{٢}$) بما أنها واقعة على المحور الأفقي نفسه تدل على إستهلاك مقداره (هـ$_{٢}$) وعلى ثوابٍ معدومٍ إذ يقابلها على المحور العمودي النقطة صفر .

وأخيراً ، النقطة (ب) تمثل إنساناً يستهلك ما مقداره (هـ$_{١}$) ويناله شيء من العقاب لأنه تحت مستوى الصفر .

٢ – ٥ مستويات الإستهلاك ، من الواجب إلى الحرام :

أنظر حول هذا الفرع النصوص (١٤ الى ٢٩ و ٣٣ و ٣٤ من الملحق في نهاية البحث) .

تظهر في الرسم أربعة خطوط عمودية مرسومة بشكل متقطع ، وهي الخطوط ح حَ ، ض ضَ ، ك كَ ، ف فَ وسنبين دلالتها فيما يلي ، وهي تستند إلى مفاهيم الضروريات والحاجيات والتكميليات التي سبق عرضها في دالة المصلحة الإجتماعية .

فالخط العمودي (ح حَ) يمثل مستوى الإستهلاك الذي لابد منه لحفظ الحياة (النفس) ، فلا يمكن أن يوجد أحد إلى يسار هذا الخط ، أي لا يمكن أن يستهلك أحد أقل من هـ١ .

والخط العمودي (ض ضَ) يمثل مستوى الإستهلاك اللازم للحفاظ على باقي الأركان الخمسة بعد النفس (الدين والعقل والنسل والمال) .

والخط العمودي (ك كَ) يمثل « مستوى الكفاية » وهذا هو مستوى الإستهلاك الذي يؤمن للفرد الحاجيات الكافية لما يلي :

أ) لجعله مستغنياً عن الآخرين مالياً ، بل قادراً على معونتهم عند اللزوم*.

ب) لجعله مستغنياً عن الآخرين نفسيا ، أي قانعاً بما قُسم له ، وشاكراً ربه عليه ، غير حاسدٍ من أوتوا من الرزق أكثر مما أوتي .** وأنظر في ذلك النصوص ٢٢ و ٢٣ و ٢٧ و ٢٨ من الملحق .

جـ) لجعله قادراً على تأمين مستوى الكفاية لمن يعولهم شرعاً كالزوجة والأولاد والأبوين المحتاجين .. الخ . ومن المخالفة الصريحة لأحكام الشرع أن يهمل رب الأسرة ذلك حتى بحجة انشغاله بالعبادة أو بالواجبات الإسلامية العامة .

وأخيراً ، يمثل الخط العمودي (ف فَ) حد الإسراف ، أي مستوى الإستهلاك المقابل لأقصى حدٍ مسموحٍ به شرعاً من التكميليات . فإن تجاوزه الفرد (إلى اليمين) فقد دخل في حيز الترف والسرف الذي ينهي عنه الإسلام . (أنظر النصوص ٤٢ الى ٤٥ من الملحق في نهاية البحث)* .

ويمكن للمرء أن يستنتج من استعراضنا لمستويات الإستهلاك المختلفة التي تمثلها

---

* وجدير بالذكر أنه ليس على المسلم أن يستدين لأداء فريضة الحج بل عليه أن يعتمد على نفسه ، حتى أنه غير ملزم بقبول هدية تغطى نفقة الحج لأنه قد يكون غير راغب في تحمل منة المُهدي .

** وقد أكد الإمام إبن الجوزي كثيراً في كتابه **صيد الخاطر** على أن المسلم ، وبخاصة رجل العلم . يجب أن يعمل ويكتسب من الدخل ما يصل به إلى هذا الحد من الإكتفاء النفسي .

* لا أعلم أن الإسلام يضع حداً أعلى لدخل الفرد أو لإنفاقه ، وهذا لا يتنافى مع قولنا بوجود حد أعلى للإستهلاك هو حد الإسراف والترف . فما يزيد من الدخل عن هذا الحد يجب فيما أظن أن ينفق « في سبيل الله » أو أن يستثمر .

الخطوط العمودية (ح حَ ، ض ضَ ، ك كَ ، ف فَ) أن هذه المستويات ليست متماثلة عند جميع الناس ، لأنها تعتمد على العديد من الإعتبارات التي تشمل فيما تشمل التزامات الفرد العائلية وحالته الصحية والنفسية ومدى ضبطه لنفسه وتقواه . لكن هذه المستويات قابلة للتحديد بالنسبة لأي شخص معين .

٢ - ٦ الإختيارات المتاحة للمستهلك :

تمثل الخطوط الغليظة في الرسم البياني الإختيارات المفتوحة أمام المستهلك ، وكل نقطة عليها تمثل وضع شخص ما ، ويمكن للمستهلك أن يختار أي مستوىً من مستويات الإستهلاك يسمح به دخله ، فمن المستويات الممكنة مثلاً ما تمثله النقاط $هـ_١$ الى $هـ_٥$. أما ثواب أو عقاب المستهلك (الممثل على المحور العمودي **ث**) فلا يتحدد بصورة متميزة بمجرد معرفتنا لمستوى استهلاكه* ، فمثلاً لو اختار الفرد أن يستهلك ما تدل عليه النقطة ($هـ_٤$) في الرسم فإن استهلاكه هذا قد يترافق مع العقاب $ع_٤$ أو مع الثواب ($ث_٤$) ، كما يمكن أن يبقى دون ثوابٍ ولا عقابٍ عند النقطة ($هـ_٤$) نفسها على المحور الأفقي . لكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الثواب لا علاقة له بالإستهلاك ، لأن عدة أجزاء من الخطوط الغليظة يعتمد فيها الثواب على الإستهلاك ، فمثلاً المستقيم (ب $هـ_٣$) العلاقة عنده بين الثواب والإستهلاك إيجابية ، بمعنى أن زيادة الإستهلاك تزيد الثواب (أو تخفض العقاب) ، والمستقيم ($ث_٧$ $هـ_٥$) العلاقة عنده بينهما سلبية ، بمعنى أن زيادة الإستهلاك تقلّل الثواب ، وكذلك فإن العلاقة بينهما سلبية عند المنحنيات المرسومة فوق المستقيم ($ث_٣$ $ث_٧$) .

٢ - ٧ درجات الثواب :

إن الثواب والعقاب في الآخرة هو متغيرٌ مستمرٌ وليس متغيراً متقطعاً ، ولكننا لتيسير المناقشة نخص بالذكر خمس مستويات مختلفة للثواب على الإستهلاك وسوف نشرحها في الفروع (٢ - ٧ - ١) إلى (٢ - ٧ - ٥) التالية ، فمستويات الثواب الثلاثة الأولى هي :

— الثواب المعدوم .
— الثواب العظيم (ثَ) أي الجنة .
— العقاب الشديد (عَ) أي النار.

* وبلغة الرياضيات نقول أن الثواب ليس تابعاً وحيد القيمة للإستهلاك . أنظر النص رقم (٥١) في الملحق .

والذي يضع الفرد في أحد هذه المستويات الثلاثة أمران إثنان : عقيدته ونيته حول الإستهلاك من جهة وسلوكه الإستهلاكي من جهة أخرى ، وسنوضح ذلك فيما يلي :

٢ – ٧ – ١ الثواب المعدوم :

يقابله في الرسم المستقيم هـ١ هـه الواقع على المحور الأفقي . ويمثّل هذا المستقيم وضع إنسانٍ مسلمٍ خالي الذهن فهو يستهلك الحلال دون أن تكون لديه نية صالحة حول هذا الإستهلاك ، فلا يثاب عليه ، كما أنه لا يعاقب لأنه لا يستهلك أي حرام ، لكنه إذا تجاوز في إستهلاكه النقطة (هـه) فإنه قد ارتكب مخالفةً محددةً هي الإسراف وهو معاقب .

(أنظر حول الثواب المعدوم النصوص ٤٦ و ٤٧ و ٥٠ من الملحق) .

٢ – ٧ – ٢ الثواب العظيم (الجنة) :

ويقابله في الرسم المستقيم (ث١ ث٧) ولا يحتاج الفرد للوصول إلى هذا الثواب العظيم أن يضحي باستهلاكه ، لكن يجب عليه أن يسْلم إرادته لله أي أن يكون مسلماً حقاً . وأن مفهوم « إسلام النفس لله » يعني في معرض الإستهلاك الأمور التالية :

أ) أن يدرك الفرد تماماً إنما يستهلك من رزق الله وبإذن الله ، وأن يكون على استعداد للإقلاع عن إستهلاك أي شيء يحرمه الله . والأدعية المأثورة عن الرسول ﷺ ليقرأها المسلم عند إستهلاكه أو استعماله لمختلف الأشياء إنما تنشيء في نفس المسلم هذا الإدراك وتقوّي فيه شعور الشكر لله الذي له في الفرد والمجتمع آثار عديدة (أنظر النصوص ٥٥ إلى ٥٩ من الملحق) .

ب) أن يكون الفرد شاكراً لله ويظهر شكره بأن :

١ — يغير نمط إستهلاكه بحيث يستعيض عن الحرام بالحلال .

٢ — أن يشرك الآخرين معه في استهلاكه إلى الحد المفروض شرعاً كتأدية الزكاة وسواها ، ولا يطلب منه شرعاً إشراك الآخرين معه إلا إذا كان مقتدراً على أن يتجاوز حد الكفاية ك ك (أنظر حول الثواب العظيم النصوص ٣٠ إلى ٤١ ، و ٤٦ إلى ٥٤ ، وحول إشراك الآخرين النصوص ٣٠ و ٣٣) .

٢ – ٧ – ٣ العقاب الشديد (النــار) :

ويقابله في الرسم الخط (ع$_{١}$ع$_{٥}$) . إن الأفراد الذين يقفون عند هذا الخط ليس سبب وجودهم عنده أنهم يستهلكون أكثر من الأفراد الذين يقفون عند الخط (ث$_{١}$ ث$_{٧}$) بل السبب أنهم رفضوا أن يسلموا أنفسهم لله على النحو الذي شرحناه آنفاً حتى أن من الممكن لبعض من يقفون عند الخط (ع$_{١}$ع$_{٥}$) أن يكون استهلاكهم محصوراً في الأمور الحلال ، لكنهم لا يستهلكون الحلال لأن الله أباحه كما أنهم لا يبالون أن يستهلكوا الحرام لو كانوا يحبونه . وهذه النوايا المستكنة في النفوس يعطينا القرآن أمثلةً عنها ، وهي إجمالاً أنماط من التصرف تدل على نسيان الله وتجاهله ، أو كفران نعمته، أو عدم الإكتراث بالآخرة . ومن أمثلتها :

أ) إستهلاك المحرمات .

ب) عدم الإكتراث بالمحتاجين والضعفاء في المجتمع عموماً وبين الأقارب خصوصاً . وعدم الإكتراث هذا معاقب حتى عندما يتعلق بالحيوانات المحتاجة كما هو واضح في أحاديث نبوية عديدة .

جـ) رفض الإنسان إشراك الآخرين في بعض إستهلاكه في الحدود التي يفرضها الإسلام . (أنظر حول العقاب الشديد النصوص ٥١ و ٦٠ – ٦٧ من الملحق) .

٢ – ٧ – ٤ الزهد الأعجمي والكسل والبخل :

ويمثله في الرسم مستقيم (ب هـ$_{٣}$) . ويقف عند هذا المستقيم فرد مسلم يستهلك أقل من حد الكفاية (ك كَ) على الرغم من أنه يستطيع الوصول الى حد الكفاية . فهو إما أن يكون ميسور الحال لكنه يبخل على نفسه ، وإما أن يكون فقيراً لكن بإمكانه أن يعمل ويكتسب فيصل إلى حد الكفاية . فامتناعه عن الوصول إليه دون عذرٍ واضحٍ يدل على أنه كسولٌ أو بخيلٌ أو زاهدٌ زهداً أعجمياً ، وهو معاقب في هذه الحالات كلها ، لأن مستوى الكفاية (ك كَ) هو الحد الأدنى من الإستهلاك الذي يجب أن يسعى المسلم للوصول إليه إن استطاع ولا يقبل الزهد قبل الوصول إلى هذا الحد .

فعندما يتحرك الفرد من النقطة (ب) في اتجاه النقطة (هـ$_{٣}$) يزداد ثوابه ، أو على الأصح يقلّ عقابه ، لأنه يزيد استهلاكه . وعندما يصل إلى النقطة (هـ$_{٣}$) أي إلى حد

الكفاية (ك كَ) فإن نيته إما أن تبقيه عند النقطة (هـ$_{٣}$) ذات الثواب المعدوم ، وإما أن ترفعه إلى مستوى الثواب العظيم (ث$_{٣}$) .

لكن من الناس من لا يستطيع الوصول إلى حد الكفاية (ك كَ) رغم محاولته ذلك . فهو فقير وليس في يده حيلة . ومثل هذا الإنسان لا يستحق عقاباً أخروياً على ترك الكفاية لأنه فقير ، ولكن في مصيره تفصيل بحسب نيته : فإن كان خالي الذهن وقف عند مستوى الثواب المعدوم ، وإن كان ذو نية صالحة ارتفع إلى مستوى الثواب العظيم ، وإن كان ذو نية سيئة هبط إلى أتعس منطقة في الرسم البياني وهي الممثلة بالمستقيم (ع$_{١}$ع$_{٣}$) فهنا يقع الفقير ذو النية السيئة ، فهو محروم في الدنيا ومعاقب في الآخرة (النص ٥١ من الملحق) .

أنظر حول الزهد الأعجمي والكسل والبخل النصوص ٦٨ إلى ٧٦ ، و ١ إلى ٣ ، و ٥ و ٨ و ١٠ و ١٩ من الملحق) .

٢ - ٧ - ٥ الايثار والزهد الإسلامي :

يمثله في الرسم البياني المنحنيات الواقعة فوق المستقيم (ث$_{٣}$ ث$_{٧}$) . إن فرداً يقف عند النقطة (ث$_{٨}$) له دخل يسمح له بأن يكون استهلاكه عند النقطة (ث$_{٦}$) ولا تثريب عليه لو وصل إليها ، لكنه عوضاً عن أن يفعل ذلك خفض استهلاكه إلى المستوى المقابل لـ (ث$_{٨}$) بغية تحقيق هدف نبيل ، فقد يكون هذا الهدف معونة الآخرين المالية أو الإنفاق في سبيل الله أو تخصيص بعض جهوده لأهداف إجتماعية نبيلة عوضاً عن أن يخصصها لاكتساب المزيد من الرزق الحلال . والمفهوم ضمناً أن هذه الأهداف النبيلة التي يسعى مثل هذا الفرد لتحقيقها تتجاوز الحد الأدنى المفروض شرعاً على كافة المسلمين .

ومن الضروري في هذا المقام إيضاح مفهوم الزهد الإسلامي المتميز عن الزهد الأعجمي . إنَّ حرمان النفس من الحلال لمجرد الحرمان لا يثاب عليه المسلم بل لا يقرّه الإسلام أصلاً . أما الحرمان الذي يثاب عليه فهو الذي لابد منه لتحقيق هدفٍ نبيلٍ . ذلك أن ترك الحلال والزهد فيه لمجرد الترك أو لمعاقبة النفس مفهوم أجنبي عن الإسلام . فالحرمان وسيلة ولا يمكن أن يكون غاية أبداً ، وهذا هو فرق جوهري بين الإسلام وديانات أخرى تشجع حرمان النفس لمجرد الحرمان .

فالمنحنيات المرسومة فوق المستقيم (ث٣ ث٧) تمثل الإحلال الإختياري للثواب محل الإستهلاك عن طريق الإيثار وعن طريق الزهد الإسلامي . ومثل هذه التصرفات الإختيارية الطوعية يحبذها الإسلام ويشيد بفاعليها ويثيبهم الله عليها ثواباً عظيماً .

ويلحظ أن المنحنيات المذكورة محدَّبة نحو نقطة الأصل لتظهر المبدأ الإسلامي الذي يتضمنه الحديث الشريف :

« درهم سبق ألف درهم »

أي أن تضحيةً قليلةً من المقلِّ قد تنال ثواباً أعظم من تضحية أكبر يقدمها غني .

كما يلحظ أيضا أن المنحنيات لا تقطع المستقيم (ك ك) بل تُقاربُهُ مقاربةً لأن الإسلام عادة لا يقر صدقة التطوع ممن لم يصل إلى مستوى الكفاية . والإستثناءات التي قد يستشهد بها خلافاً لهذا المبدأ والتي تؤكد أن الإسلام يحبذ مثل هذه التضحيات محصورة فيما أظن بحالات طارئة فردية واجتماعية كالحالات التالية :

أ) حالة الحرب وغيرها من الطواريء الإجتماعية والتي تقع خارج نطاق السلوك العادي للمستهلك . والإسلام يقدم لمثل هذه الحالات الإستثنائية توجيهات محددة تخرج عن نطاق بحثنا هذا .

ب) لإنقاذ شخص آخر من ضرر عظيم أو دائم في مثل هذه الحالة يسمح الشرع للفرد بأن يضحي إلى حدٍ قد يرجع به إلى دون مستوى الكفاية (ك كَ) ، لأنه يعطي من هو أشد منه حاجة .

في هذه الحالات الإستثنائية يمكن للمنحنيات المذكورة أن تقطع المستقيم (ك كَ) وأن تقارب مستقيم الضروريات (ض ضَ) .

وهذا فيما أرى تأويل محتمل للنصوص ٤٠ و ٤١ من الملحق ، والله أعلم .

٢ - ٨ نتائــــج :

لقد تركزت مناقشاتنا في هذا القسم الثاني من البحث على العلاقة المباشرة فقط بين الإستهلاك والثواب من حيث كونهما متغيرين من جملة المتغيرات التي تدخل في دالة المنفعة للفرد المسلم . ونستخلص الآن بعض النتائج العامة من المناقشة السالفة :

أولاً : إن من أهداف الإسلام الرئيسية أن يساعد الإنسان على مجابهة حقيقة كبرى هي أن هناك حياة وثواباً بعد الموت ، وهذا الثواب أعظم بكثير من أي خير يمكن أن يناله الإنسان في هذه الحياة ، كما أن عقاب الآخرة أشد بكثير من أي شقاء يكمن أن ينزل بالإنسان في هذه الحياة . إن هذه الحقيقة الكبرى بل الهائلة قد تحمل الإنسان على أن يهمل السعي الإقتصادي وسواه من نشاطات الحياة ، لكن الله سبحانه الرحيم العليم وازن هذه الحقيقة الكبرى بحقيقة كبيرة أخرى هي فطرة الإنسان التي فطره عليها ، وهي غريزة استعجال النتائج وابتغاء الطيبات عاجلة لا آجلة .

ومن رحمة الله بنا أنه لم يضع لنا نظاماً للحياة تصطرع فيه هاتان الحقيقتان ، بل اختار لنا نظاماً يسعى لتحقيق الإنسجام بينهما بعدة طرق ، وإحدى هذه الطرق هو أنه حرّم أنماط السلوك المتطرفة في أي إتجاه كان ، فالزهد الأعجمي محظور كما أن الترف محظور وكلاهما يتناقضان مع أهداف رئيسية في النظام الإسلامي .

ثانياً : ان التصرف العقلاني للمستهلك المسلم يحدو به أن يختار بنفسه مكاناً ما بين حد الكفاية (ك كَ) وحد الإسراف (ف فَ) . لكن هذين الحدين متباعدان حقاً ويتركان بينهما مجالاً كبيراً للإختيار يخشى معه أن يتولد في نفس المستهلك المسلم صراع بين إيمانه بعظم ثواب الآخرة وميله الفطري لاكتساب الطيبات في هذه الحياة الدنيا . وقد تفادى الإسلام وقوع هذا الصراع بأن جعل استهلاك الفرد يتكامل مع ذاتيته الإسلامية ومع دوره الإجتماعي .

فالإسلام يعتبر السلوك الإستهلاكي إحدى الطرق التي يعبر بها الفرد عن شكره لله ، والمسلم العاقل يسعى جهده ليجعل نمط استهلاكه منطبقاً على ما وصفناه في الفرع (٢ – ٧ – ٢) حتى يكسب ثواب الله في الآخرة ، وأن سعيه في هذا السبيل يعبر عن عقيدته ويقويها ويزيد استعداده لإشراك الآخرين في بعض ما عنده .

وثمة مظهر آخر من مظاهر تكامل الإستهلاك في النظام الإسلامي مع العقيدة :

فكل إنسان بصرف النظر عن عقيدته ينال بعض الرضا مما يستهلك ، لكن رضا المسلم باستهلاكه أعمق من ذلك لعلمه أنه ما دام ذو نية صالحة فيه ، فإن استهلاكه نفسه يصبح عبادة يتمتع بها في الدنيا ويثاب عليها في الآخرة .

(أنظر حول تكامل العقيدة مع الإستهلاك النصوص « ٥٥ إلى ٥٩ » وغيرها كثير

مثل « ٣١ و ٤٦ – ٥٤ »).

٢ – ٩ حول إستخدام الرسم البياني :

إستخدمنا في إيضاح العلاقة بين الإستهلاك في الدنيا وثواب الآخرة رسماً بيانياً ، جرياً على عادة الإقتصاديين في الإستعانة بالرسوم .

لكن بقي في النفس شيء من ذلك خشية أن لا يكون من اللائق في موضوع ذي طابع شرعي إستخدام الأشكال البيانية ، إلى أن أطلعت على حديثٍ شريفٍ أزال كل وجل :

روى الإمام البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : « خط رسول الله ﷺ خطاً مربعاً ، وخط خطاً في الوسط خارجاً منه ، وخط خططاً صغاراً إلى هذا الذي في الوسط ، من جانبه الذي في الوسط . فقال : هذا الإنسان وهذا أجله محيطٌ به — أو قد أحاط به — وهذا الذي خارج : أمله . وهذه الخطط الصغار : الأعراض . فإن أخطأه هذا نهشه هذا ، وإن أخطأه هذا نهشه هذا » .
أخرجه البخاري في الرقاق ، والترمذي أيضاً ، ونقلناه مع الشرح التالي للكرماني من جامع الأصول لابن الأثير ، تحقيق الأرناؤوط (٣٩٠/١) .

وقد أورد جامع الأصول نقلاً عن الحافظ في الفتح (١٨٧/١١) خمسة رسوم ممكنة لهذا الحديث ، لم أجد بحسب رأيي القاصر أياً منها منطبقاً تماماً على النص الآنف للحديث . ثم رأيت الرسم التالي للإمام النووي رحمه الله في غاية الوضوح والدقة (في رياض الصالحين ، تحقيق د . صبحي الصالح ، رقم ٥٧٤) :

قال الكرماني : إن للخط الداخل إعتبارين ، فالمقدار الداخل منه هو الإنسان ، والخارج : أمله والمراد بالأعراض : الآفات العارضة له ، فإن سلم من هذا لم يسلم من هذا ، وإن سلم من الجميع ولم تصبه آفة من مرض أو فقدان مال ، أو غير ذلك : بَغَتَهُ الأجل .

ملحــق

نصوص مختارة تتعلق بموقف الإسلام من الإستهلاك

النصوص المختارة التالية وعددها يتجاوز السبعين مؤلفة من آيات كريمة وأحاديث شريفة وأقوال للفقهاء .

وقد اقتصرنا في الأحاديث على ما بلغ رأي المرجع الذي نعزو إليه مرتبة الصحيح أو الحسن .

وأهم المراجع التي استندنا إليها بعد القرآن الكريم :

١ — **صحيح مسلم** : طبعة إستانبول (١٣٣٢ هـ) وحين العزو إلى صحيح مسلم إعتمدنا على حواشي تلك الطبعة المأخوذة من شرح النووي لإيضاح بعض الألفاظ والمعاني .

٢ — **الأدب المُفْرَدْ** : للإمام البخاري .

٣ — **الكَلِمُ الطيِّب** : للإمام ابن تيمية — تحقيق الشيخ ناصر الدين الألباني مع تخريجه لأحاديثه .

٤ — **الجامع الصغير** : للإمام السيوطي .

٥ — **فيض القدير شرح الجامع الصغير** : للإمام المُناوي : وقد اعتمدنا رأيه في غالب الأحيان لتحديد درجة أحاديث الجامع الصغير التي أوردناها ، كما اعتمدنا شرحه لمعانيها .

٦ — **المفردات في غريب القران** : للراغب الأصفهاني .

٧ — **الأدب النبوي** : للأستاذ محمد عبد العزيز الخولي رحمه الله وقد استندنا إليه في فهم بعض الأحاديث من صحيحي البخاري ومسلم .

ملاحظة عن الترتيب :

وزعت النصوص مرقمة على عشر زمر تنسجم تقريباً مع تسلسل مناقشتنا لموضوع الإستهلاك . ولا شك أن أكثر النصوص تمتد دلالتها إلى عدة زمر في وقت واحد . والزمر هي :

أولا : لا تناقض بين الدنيا والآخرة ، وإباحة الطيبات (النصوص ١ — ٣)

ثانيــاً : **ابتغاء** الآخرة هو الأساس (النصوص ٤ ٥) .

ثالثا : اوامر الله هي هداية لتحقيق مصلحة الإنسان **وليست قيوداً** نضحي بمصلحة الإنسان لتحقيقها (النصوص ٦ — ١٣) .

رابعاً : الإستهلاك والسعي لأجله منه ما هو فرض أو مباح أو حرام .
(النصوص ١٤ — ٢٩)

خامساً : **أولويات** الإستهلاك وحدوده (النصوص ٣٠ — ٤١) .

سادساً : الترف (النصوص ٤٢ — ٤٥) .

سابعاً : حسن النية والشكر هما مناط الثواب على الإستهلاك .
(النصوص ٤٦ - ٥٤)

ثامناً : تكامل الإستهلاك والإستعمال للأشياء مع العقيدة .
(النصوص ٥٥ — ٥٩)

تاسعاً : الإستهلاك مع كفران نعمة الله أو تجاهل الآخرة أو رفض مشاركة المحتاجين .
(النصوص ٦٠ — ٦٧)

عاشراً : البخل والزهد الأعجمي والكسل (النصوص ٦٨ — ٧٧)

أولاً : لا تناقض بين الدنيا والآخرة ، واباحة الطيبات

١ — قال تعالى ﴿ فَمِنَ الناسِ من يقول ربنا آتنا في الدنيا وماله في الآخرة من خلاق . ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذابَ النار .

أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب ﴾ .

(البقرة ٢/٢٠٠ – ٢٠٢)

٢ — قال تعالى في سورة ابراهيم ﴿ الله الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماءاً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره . وسخر لكم الأنهار . وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليلَ والنهارَ ، وآتاكم من كل ما سألتموه . وان تُعُدّوا نعمة الله لا تحصوها إنَّ الإنسان لظلومٌ كفّار ﴾ .

(١٤/٣٢ – ٣٤)

٣ — قال تعالى ﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دِفْءٌ ومنافع ومنها تأكلون . ولكم فيها جَمالٌ حين تُريحون وحين تسرحون . وتحمل أثقالكم إلى بلدٍ لم تكونوا بالغيه الا بشِقِّ الأنفس ، إن ربكم لرؤوف رحيم . والخيلَ والبغالَ والحميرَ لتركبوها وزينةً ويخلق مالا تعلمون . وعلى الله قَصْدُ السبيل ومنها جائرٌ ، ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾ .

﴿ هو الذي أنزل من السماء ماءً لكم منه شرابٌ ومنه شجرٌ فيه تُسيمون ، يُنبت لكم به الزرعَ والزيتونَ والنخيلَ والأعنابَ ومن كل الثمرات ، إنَّ في ذلك لآية لقوم يتفكرون . وسخَّر لكم الليلَ والنهار والشمسَ والقمرَ والنجومُ مُسخراتٌ بأمره ، إنَّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذَرأَ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه ، إنَّ في ذلك لآيةً لقوم يَذَّكّرون ﴾ .

﴿ وهو الذي سخّر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حِلْيَةً تلبَسونها وترى الفُلْك مواخرَ فيه ولتبتغوا من فضله ، ولعلكم تشكرون ﴾ .

(النحل ١٦/٥ – ١٤)

ثانياً : إبتغاء الآخرة هو الأساس

٤ — ﴿ وما أوتيتم من شيءٍ فمتاعُ الحياةِ الدنيا وزينتُها ، وما عند الله خيرٌ وأبقى أفلا تعقلون ؟ أفمن وعدناه وعداً حسناً فهو لاقِيهِ كمن متّعناه متاعَ الحياة الدنيا ثم هو يوم القيامة من المحضرين ﴾ .

(القصص ٢٨/٦٠ – ٦١)

٥ — قال تعالى ﴿ وابْتَغِ فِيما آتاكَ الله الدارَ الآخِرَةَ ولا تنسَ نصيبك من الدنيا وأحْسِنِ كما أحسن اليك ولا تبْغِ الفساد في الأرض إنَّ الله لا يحب المفسدين ﴾ .

(القصص ٢٨/٧٧)

ثالثاً : أوامر الله هي هداية لتحقيق مصلحة الإنسان وليست قيوداً نضحي بمصلحة الإنسان لتحقيقها

٦ — ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى . إلاّ تذكرة لمن يخشى﴾ .
(٢٠/١ – ٢)

٧ — ﴿ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثمٌ كبيرٌ ومنافعُ للناس وإثمهما أكبر من نفعهما .. ﴾ .

(البقرة ٢١٩/٢)

٨ — ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحل الله لكم ولاتعتدواإن الله لا يحب المعتدين . وكلوا مما رزقكمُ الله حلالاً طيّباً ، واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ... يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجْسٌ من عملِ الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكُمُ العداوة والبغضَاءَ في الخمرِ والميسرِ ويصُدكم عن ذكرِ الله وعن الصلاةِ ، فهل أنتم منتهون ؟﴾ .

(المائدة ٨٧/٥ – ٩١)

٩ — قال تعالى ﴿ حُرِّمتْ عليكُمُ الميتةُ والدمُ ولحمُ الخِنزيرِ وما أُهِلَّ لغيرِ الله به والمنخنقة والموقوذة والمترديَة والنّطيحة وما أكل السَبعُ إلا ما ذَكَّيتم وما ذُبح على النُّصُب وأن تَستَقْسِموا بالأزلام ، ذلكم فِسْق . اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشونِ . اليومِ أكملتُ لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً . فمن اضطُر في مَخْمَصَةٍ غيرُ مُتَجانِفٍ لإثمٍ فإنَّ الله غفورٌ رحيمٌ . يسألونك ماذا أُحِل لهم ؟ قل أُحِلَّ لكم الطيبات ... ﴾

(المائدة ٣/٥ ٤)

١٠ — وقال تعالى ﴿ قل من حرَّم زينةَ الله التي أخرج لعباده والطيباتِ من الرزق . قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصةً يوم القيامة كذلك نفَصّل الآيات لقوم يعلمون . قل إنما حرم ربيَ الفواحِشَ ما ظهر منها وما بَطَنَ والإثمَ والبغيَ بغيرِ الحق وأن تشركوا بالله مالم يُنزّل به سلطاناً وأن تقولوا على الله مالا تعلمون ﴾ .

(الأعراف ٣٢/٧ – ٣٣)

١١ — وقال جَل وعلا ﴿ الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحِلُّ لهم الطيبات ويحرِّمْ عليهم الخبائث ويضعُ عنهم إصْرهم والأغلال التي كانت عليهم ... ﴾

(الأعراف ١٥٧/٧)

١٢ — وقال تعالى في سورة محمد ﴿ فهل عسيتم إنْ توليتم أن تفسدوا في الأرض وتُقطِّعوا أرحامكم ... ﴾

(٢٢/٤٧)

١٣ — وقال في سورة الأنفال « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم »

(٢٤/٨)

رابعاً : الإستهلاك والسعي لأجله منه ما هو فرض أو مباح أو حرام

١٤ — ذكر الفقيه العلامة ابن عابدين في أول باب الحظر والإباحة من كتابه ردّ المحتار : « الأكل والشرب بمقدار ما يدفع الإنسان به الهلاك عن نفسه ويتمكن من الصلاة قائماً ومن الصوم فرضٌ يثاب عليه ... ولا يجوزالرياضة بتقليل الأكل حتى يضعف عن أداء العبادة » . والعبارات المشابهة كثيرة في كتب الفقه .

١٥ — « ... وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله . »
(المزمل ٢٠/٧٣)

١٦ — وفي الحديث « كفى بالمرء إثماً أن يحبسَ عمن يملِكُ قوتَه » (مسلم ج ٣ ص ٧٨) . والمقصود حبس القوت عن الرقيق . ولفظ الجامع الصغير للسيوطي « كفى بالمرء إثماً أن يضيِّع من يقوت » أي من يلزمه قوته .

والكلام هو في الموسر القادر على نفقة عياله . أما المعسر العاجز عن إطعام مملوكه فيكلف بيعه أو تركه يسعى ويكتسب قوته .

١٧ — وفي حديث أبي الدرداء « أوصاني رسول الله ﷺ بتسع « ... وأنْفِقْ مِنْ طَوْلِكَ على أهلك .. » الأدب المفرد للبخاري رقم ١٨ . والطَوْل هنا المال .

١٨ — جاء رجل الى النبي ﷺ يريد الجهاد . فقال « أَحَيٌّ والداك ؟ » قال نعم . فقال « ففيهما فجاهد » متفق عليه (مسلم ج ٨ ص ٣) . والمقصود بذل المال وتعب البدن وهما من لوازم الجهاد . والمفترض أن ذلك في غير حالة الإستنفار العام لكل من يستطيع حمل السلاح .

١٩ — وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه « قلت يا رسول الله أُوصِي بمالي كلِه ؟ قال : لا ، قلت : فالشطر ؟ قال : لا ، قلت الثلث ؟ قال فالثلث ، والثلث كثير ، إنك أَنْ تَدَعَ ورثتك أغنياءَ خيرٌ من أن تدعهم عالةً يتكففون الناس في أيديهم . وإنك مهما أنفقت من نفقة فإنها صدقة حتى اللقمة ترفعها الى فِي امرأتك ... متفق عليه أي أن لها ثواباً مثل ثواب الصدقة .

٢٠ — مرَّ على النبي ﷺ رجل فرأى أصحابه من جَلَدِه ونشاطه ما أعجبهم فقالوا يا رسول الله لو كان هذا في سبيل الله . فقال « إنْ كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى على نفسه يُعفّها فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى رياءً ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان » (رقم ٢٦٦١ في الجامع الصغير وصححه) . قال المناوي أي خرج يسعى على ما يقيم به أَودَ الصغار أو الأبوين . أو يُعِف نفسه عن المسألة للناس أو عن أكل الحرام أو عن الوطيء الحرام .

٢١ — قال تعالى ﴿ يريد الله بكُمُ اليُسْرَ ولا يريد بكم العُسْرَ ﴾

(البقرة ٢/١٨٥)

العسر : المشقة . والعُسْرة تعسر وجود المال : واليسر : السهولة والميسرة . واليسار : الغنى .

(مفردات الراغب الأصفهاني)

٢٢ — من دعاء للنبي ﷺ « اللهم إني أسألُك الهُدىٰ والتُقىٰ والعفاف والغنى » (رقم ١٥١٥ في الجامع الصغير . وصححه) . قال المناوي : الغنى غنى النفس والإستغناء عن الناس .

٢٣ — ومن دعائه عليه السلام « اللهم إني أعوذ بك من الفقر والقلة والذِلّة وأعوذ

بك من أن أظلِم أو أُظلَم (رقم ١٥٤٦ في الجامع الصغير وحسنه) . قال المناوي : قلة المال التي يخاف منها قلة الصبر على الإقلال . وتسلط الشيطان بذكر نعم الأغنياء . أو المراد قلة أعمال الخير أو قلة المدد .

٢٤ — وقال ﷺ « لا بأس بالغنى لِمَن اتقى والصحة لِمَن إتقى خير من الغنى ، وطيب النفس من النعيم » (رقم ٩٧٠٩ في الجامع الصغير وصححه . ورواه البخاري في الأدب المفرد رقم ٣٠١) . وطيب النفس إنبساطها وانشراحها (المصباح المنير) .

٢٥ — وفي الحديث « نِعْم المال الصالح للمرء الصالح » (رقم ٢٩٩ في الأدب المفرد للبخاري) .

٢٦ — وعن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ دعا له بكل خير . كان في آخر دعائه أن قال : اللهم أَكْثِرْ ماله وولده وبارِكْ له » (رقم ٨٨ في الأدب المفرد للبخاري) .

٢٧ — وروى البخاري ومسلم عن رسول الله ﷺ قوله (ليس الغنى عن كثرة العَرَض ، ولكن الغنى غنى النفس) .

٢٨ — وقال الراغب الأصفهاني رحمه الله في شرح لفظ (غنى) : الغنى يقال على ضروب : أحدها عدم الحاجات وليس ذلك الا لله تعالى . والثاني قلة الحاجات وذلك المذكور في قوله عليه السلام الغنى غنى النفس . والثالث : كثرة القنيّات .

٢٩ — وقال عليه الصلاة والسلام « من سعادة المرء المسكن الواسع والجار الصالح والمركب الهنيء » (رقم ٤٥٧ في الأدب المفرد للبخاري) .

خامساً : أولويات الإستهلاك وحدوده

٣٠ — عن جابر قال : أعتق رجلٌ ... عبداً له عن دُبُر ، أي قال أنت حر يوم أموت ، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال ألك مال غيره فقال لا ، فباعه رسول الله بثمانمائة درهم فدفعها للرجل ثم قال : (أبدأ بنفسك فتصدق عليها ، فإنْ فَضل شيء فلأهلك ، فإن فضل عن أهلك شيء فلذى قرابتك ، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك) رواه مسلم ج ٣ ص ٧٨ ، وعبارة

فهكذا وهكذا في الحديث كناية عن تكثير الصدقة وتنويع جهاتها ، وقال النووي وفيه إشعار بأن الحقوق إذا تزاحمت يقدم الأوكد فالأوكد .

٣١ ــ وقال جلّ شأنه في سورة الحج ﴿ والْبُدْنَ جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير . فاذكروا اسم الله عليها صَوافَّ ، فإذا وَجَبَت جُنُوبُها فكلوا منها وأطعموا القانع والمُعْتَرَّ ، كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون . لن ينالَ اللهَ لحومُها ولا دماؤُها ولكن يناله التقوى منكم . كذلك سخرها لكم لتُكبّروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين ۝

(٢٢/٣٦ — ٣٧)

٣٢ ــ عن أبي ذر رضي الله عنه قال : خرجت ليلة من الليالي فإذا رسول الله ﷺ يمشي وحده ... فالتفت فرآني فقال من هذا .. فقلت : أبو ذر جعلني الله فداءك ... فمشيت معه ساعة فقال (إن المكثرين هم المقلون يوم القيامة ، الا من أعطاه الله خيراً فنفح فيه يمينه وشماله وبين يديه ووراءه وعمل فيه خيراً) رواه مسلم ج ٣ ص ٧٨ . فنفح فيه يمينه ... أي ضرب يديه فيه بالعطاء .. والمراد بالجهات جميع وجوه البر والخيرات .

٣٣ ــ عن أبي أمامة قال : قال رسول الله ﷺ (يا ابن آدم إنك أن تبذل الفضل خير لك وأن تمسكه شر لك . ولا تلام على كفاف وأبدأ بمن تعول . واليد العليا خير من اليد السفلى) رواه مسلم ج ٣ ص ٩٤ . قال النووي إن بذلت الفاضل عن حاجتك وحاجة عيالك فهو خير لك لبقاء ثوابه ... ولا تلام على كفاف معناه : إن قدر الحاجة لا لوم على صاحبه .

٣٤ ــ عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله ﷺ قال (قد أفلح من أسلم ورُزق كفافاً وقَنّعَه الله بما آتاه) رواه مسلم ج ٣ ص ١٠٢ . قوله عليه السلام كفافاً أي ما يكفّ عن الحاجات ويدفع الضرورات ، فالكفاف بفتح الكاف من الكفّ بمعنى المنع لا من الكفاية ، وقنعّه الله : فلم تطمح نفسه لطلب ما زاد على ذلك .

٣٥ ــ قال تعالى ﴿ يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجدٍ ، وكلوا وأشربوا ولا تسرفوا . إنه لا يحب المسرفين ﴾ .

(الإعراف ٧/٣١)

٣٦ — وقال﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يَقْتُروا وكان بين ذلك قَواماً﴾ .
(الفرقان ٢٥/٦٧)

٣٧ — وقال في سورة الإسراء ﴿ وآت ذا القربى حقه والمسكين وابنَ السبيل ولا تبذِّر تبذيراً ، إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ، وكان الشيطان لربه كفوراً « الى قوله » ولا تجعل يدك مغلولةً إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسوراً ﴾ .
(١٧/٢٦ – ٢٩)

٣٨ — وروى البخاري في الأدب المفرد رقم (٤٤٤) عن عبد الله أن المبذرين هم الذين ينفقون في غير حق ، وفي مفردات الراغب الأصفهاني أن المبذر هو المضيّع لماله .

٣٩ — وقال الراغب الأصفهاني في مفرداته في شرح مادة (سرف) : السَّرف تجاوز الحد في كل فعل يفعله الإنسان وإن كان ذلك في الإنفاق أشهر ... ويقال تارةَ إعتباراً بالقدر وتارة إعتباراً بالكيفية . ولهذا قال سفيان ما أنفقت في غير طاعة الله فهو سرف وإن كان قليلاً .

٤٠ — وقال تعالى في سورة الحشر ﴿ والذين تَبَوَّأوا الدارَ والإيمانَ من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجةً مما اوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خَصَاصة . ومن يُوقَ شحَ نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾ ٥٩/٩ .

٤١ — وقال جلّ وعلا في سورة الإنسان ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً إنما نطعمكم لوجه الله ، لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً ﴾.
(٧٦/٨ – ٩)

سادساً : الترف

٤٢ — قال تعالى في سورة الواقعة ﴿ وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال في سَمُومٍ وحميم وظِلّ من يحموم ، لا باردٍ ولا كريم ، إنهم كانوا قبل ذلك مُترَفين . وكانوا يصرّونَ على الحِنْث العظيم ، وكانوا يقولون أئِذا مِتنا وكنا تُراباً وعظاماً أَئِنّا لمبعوثون ﴾ .
(٥٦/٤١ – ٤٥)

٤٣ — وقال جلّ شأنه في سورة سبأ ﴿ وما أرسلنا في قرية من نذير الاّ قال مُترَفوها إنا بما أُرسلتم به كافرون . وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين . قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويَقْدِر ولكنَّ أكثر الناس لا يعلمون . وما أموالُكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زُلْفى إلاَّ من آمن وعمل صالحاً فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا وهم في الغرفات آمنون ﴾ .

(٣٤/٣٤ – ٣٧)

٤٤ — وفي مفردات الراغب الأصفهاني : التُّرفُهُ التوسع في النعمة . يقال أُتْرِف فلان فهو مُتْرَف (بالبناء للمجهول وصيغة المفعول) .

والنعمة : الحالة الحسنة . والنعيم : النعمة الكثيرة

وتنعم : تناول ما فيه النعمة وطيب العيش . ونعمه تنعيماً : جعله في نعمة أي لين عيش وخصب » .

٤٥ — وقال تعالى ﴿ فلولا كان من القرون من قبلكم اولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلا ممن أنجينا منهم ، واتَّبَع الذين ظلموا ما أُتْرِفوا فيه وكانوا مجرمين ﴾ .

(هود ١١٦/١١)

سابعاً : حسن النية والشكر هما مناط الثواب على الإستهلاك

٤٦ — قال ﷺ « إنَّما الأعمال بالنيات وإنَّما لكل امرىءٍ ما نوى » .

(متفق عليه)

٤٧ — وفي الحديث (إنَّ المسلم إذا أنفق على أهله نفقة وهو يحتسبها كانت له صدقة) رواه مسلم ج ٣ ص ٨١ ، يحتسبها أي يطلب بها الثواب من الله ، فيُثاب عليها كما يثاب على الصدقة . قال ابن الملك : يفهم من قوله وهو يحتسبها أن من غفل عن نية القُربة (التقرب الى الله) لا تكون نفقته صدقة .

٤٨ — وفي الحديث أيضًا « إن للطاعم الشاكر من الأجر مثلما للصائم الصابر » .

(رقم ٢٣٨٦ في الجامع الصغير وصححه) .

٤٩ — وقال تعالى في سورة البقرة ﴿ يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيباتِ ما رزقناكم وأشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون ﴾

(١٧٢/٢)

٥٠ — ويقول الفقهاء إنَّ النية تحول العادة إلى عبادة (أنظر « مفهوم العبادة وآفاقها في الإسلام » للأستاذ مصطفى الزرقاء) .

٥١ — وقال ﷺ : « إنما الدنيا لأربعة نفر : عبدٌ رزقه الله مالاً وعلماً فهو يتقي فيه ربه ويصل فيه رحمه ويعلم لله فيه حقاً فهو بأفضل المنازل . وعبد رزقه الله علماً ولم يرزقه مالاً فهو صادق النيّة يقول : لو أني لي مالاً لعملت بعمل فلان فهو بنيّته فأجرهما سواء . وعبد رزقه الله مالاً ولم يرزقه علماً يخبط في ماله بغير علمٍ ولا يتقي فيه ربه ولا يصل فيه رحمه ولا يعلم لله فيه حقاً فهذا بأخبث المنازل . وعبد لم يرزقه الله مالاً ولا علماً فهو يقول : لو أن لي مالاً لعملت فيه بعمل فلان فهو بنيّته فوزرهما سواء » — رواه أحمد والترمذي واللفظ له وقال حسن صحيح (في الترغيب والترهيب الحديث رقم ٢٠).

٥٢ — عن أبي هريرة قال : رسول الله ﷺ « دينار أنفقته في سبيل الله ودينار أنفقته في رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجراً الذي أنفقته على أهلك » .

رواه مسلم ج ٣ ص ٧٨ . قوله في رقبة أي في إعتاقها وإنما كان أعظمها أجراً الذي أنفقه على عياله قيل لأنه فرض وقيل لإنّه صدقة وصلة رحم وفي حديث مشابه في اللفظ والمّعنى يعلق أحد رواته أبو قلابه بقوله : « وأي رجلٍ أعظم أجرا من رجلٍ ينفق على عيالٍ صغارٍ يعفّهم أو ينفعهم الله به ويغنيهم » .

٥٣ — وعنه ﷺ : (ما أطعمت زوجتك فهو لك صدقة ، وما أطعمت ولدك فهو لك صدقة ، وما أطعمت خادمك فهو لك صدقة وما أطعمت نفسك فهو لك صدقة) رقم ٧٨٢٤ في الجامع الصغير عن أحمد وحسّنه .

٥٤ — وقال ﷺ أيضا « يُؤجَر الرجل في نفقته كلها إلا في التراب » رقم ٩٩٩٠ في الجامع الصغير . وصححه المناوي وفسره : أي في نفقته في البنيان الذي لم يقصد به وجه الله وقد زاد عما يحتاجه لنفسه وعياله على الوجه اللائق . فإنه ليس له فيه أجر بل ربما كان عليه وزر .

ثامناً : تكامل الإستهلاك والإستعمال للأشياء مع العقيدة

٥٥ — قال تعالى ﴿ والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفُلك والأنعام ما تركبون . لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا إستويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخّر لنا هذا وما كنّا له مُقْرِنين . وإنّا الى ربنا لمنقلبون ﴾

(الزخرف ٤٣/١٢ — ١٤)

٥٦ — وقال في سورة الكهف في قصة الرجلين « ولولا إذ دخلتَ جنتك قلت ما شاء الله لا قوة الا بالله ... »

(١٨/٣٩)

٥٧ — وقال رسول الله ﷺ « إن الله ليرضى عن العبدَ أن يأكل الأكلة فيحمده عليها ، ويشرب الشربة فيحمده عليها »

(رواه مسلم)

٥٨ — وقال أيضا « إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالى في أوّله ، فإن نسي أن يذكر الله تعالى في أوّله ، فليقل : بسم الله أوّله وآخره » قال الترمذي وغيره حسن . وورد برقم ١٨٧ في الكلم الطيب وحسّنه الألباني .

٥٩ — وعن أبي هريرة رضي الله عنه : كان الناس إذا رأوا أول الثمر جاؤوا به إلى رسول الله ﷺ فإذا أخذه رسول الله ﷺ قال : اللهم بارك لنا في ثمرنا ، وبارك لنا في مدينتنا ، وبارك لنا في صاعنا ، وبارك لنا في مدّنا ، ثم يعطيه أصغر من يحضر من الولدان »

(رواه مسلم)

تاسعاً : الإستهلاك مع كفران نعمة الله أو تجاهل الآخرة أو رفض مشاركة المحتاجين

٦٠ — قال تعالى ﴿ فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وماله في الآخرة من خَلاق . ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار .

أولئك لهم نصيبٌ مما كسبوا والله سريع الحساب ﴾

(البقرة ٢/٢٠٠ – ٢٠٢ وقد أوردناه آنفا رقم ١)

٦١ — وقال في سورة الإسراء ﴿ من كان يريد العاجلة عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً . ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً ﴾

(١٨/٧ – ١٩)

٦٢ — وقال في سورة هود ﴿ وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يُمتّعْكم مَتاعاً حسناً إلى أجلٍ مسمًى ويؤتِ كل ذي فضل فضله ، وإن تَوَلّوا فإني أخاف عليكم عذاب يوم كبير ﴾

(٣/١١)

٦٣ — وقال في سورة الفرقان ﴿ قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء ولكن متعتهم وآباءهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوماً بوراً ﴾

(١٨/٢٥)

٦٤ — وقال في سورة محمد ﴿ إنَّ الله يُدْخِل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناتٍ تجري من تحتها الأنهار ، والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنارَ مَثوىً لهم ﴾ .

(١٢/٤٧)

٦٥ — وقال في سورة يس ﴿ وإذا قيل لهم أنفقوا مما رَزَقَكُمُ اللهُ قال الذين كفروا للذين آمنوا أَنُطعِمُ من لو يشاء الله أطعمه .. ﴾

(٤٧/٣٦)

٦٦ — وقال في سورة البلد ﴿ .. يقول أهلكت مالا لُبَداً . أيحسب أنْ لم يره أحد ﴾ ؟ إلى قوله ﴿ فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة . فك رقبة أو إطعامٌ في يومٍ ذي مسغبة . يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا مَتْربة ... ﴾

(٦/٩٠ – ١٦)

٦٧ — وقال تبارك وتعالى في سورة الماعون ﴿ أرأيت الذي يكذب الدين . فذلك الذي يَدُعّ اليتيم ولا يحض على طعام المسكين﴾ الى قوله ﴿ ويمنعون الماعون ﴾ .

(١٠٧/١ – ٧)

عاشراً : البخل والزهد الأعجمي والكسل

٦٨ — قال تعالى ﴿ ولا تجعل يدك مغلولةً إلى عنقك .. ﴾ الاسراء . وقد سبق إيرادها بكاملها مع قوله تعالى : ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ﴾ .

٦٩ — وقال جلّ وعلا في سورة الطلاق ﴿ لِيُنْفِقْ ذو سعةٍ من سعته ، ومن قُدِر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ، لا يكلف الله نفساً إلاّ ما آتاها . سيجعل الله بعد عُسْر يسراً ﴾ .

(٦٥/٧)

٧٠ — وقال رسول الله ﷺ « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه . ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن إلى جاره .. »

(متفق عليه)

٧١ — وقال عليه السلام « ... وأي داءٍ أَدْوَأُ من البخل » رقم ٩٦١٢ في **الجامع الصغير** وصححه .

٧٢ — وروى مسلم أن رسول الله ﷺ كان يقول : « اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل والجبن والبخل وأعوذ بك من عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات » وانظر شرحا ممتازا له في الأدب النبوي للخولي ص ٢٥١-٢٥٤ .

٧٣ — وقال تعالى في سورة المائدة ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أَحَلَّ الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين . وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً . واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ﴾.

(٨٧/٥ – ٨٨ وقد أوردناها آنفا برقم ٨) .

٧٤ — وقال رسول الله ﷺ « هلك المُتَنَطِّعون قالها ثلاثا . رواه مسلم . والمتنطعون هم المتعمقون المتشددون في غير موضع التشديد .

٧٥ — وقال رسول الله ﷺ « إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فإن المُنْبَت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » رقم ٢٥٠٩ في الجامع الصغير نقلاً عن مسند أحمد . والمنبت : المبالغ في العبادة المهمل للضروريات إلى حد يؤدي إلى الإنقطاع كالذي يجهد راحلته في السفر حتى تموت .

٧٦ — عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ « المؤمن القوي خيرٌ وأحب الى الله من المؤمن الضعيف ، وفي كل خير . احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله ولا تعجز ، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا كان كذا وكذا ، ولكن قل : قدّر الله وما شاء فعل ، فإن لو تفتح عمل الشيطان » . رواه مسلم . مشروح شرحاً ممتازاً في **الأدب النبوي للخولي ص ٢٤٧ – ٢٥١** .

٧٧ — قال سلمان « ... إنّ لربك عليك حقاً وإن لنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً فأعط كل ذي حق حقه ...»
فقال رسول الله ﷺ : « صدق سلمان » .

(رواه البخاري)

مراجع عربيـة

إبن الأثير : جامع الأصول في أحاديث الرسول ، تحقيق الأستاذ الأرناؤوط ، طبعة دمشق .

إبن تيمية : **الكلم الطيب** تحقيق الشيخ ناصر الدين الألباني مع تخريج أحاديثه (بيروت المكتب الإسلامي ، ١٣٨٥ هـ) .

إبن الجوزي : **صيد الخاطر**. تحقيق الأستاذ ناجي الطنطاوي ومراجعة الأستاذ علي الطنطاوي (دمشق : دار الفكر ١٩٦٠) في ثلاثة أجزاء .

إبن عابدين : (العلامة الفقيه) **رد المحتار**.

أبو زهرة محمد : **مالك** (إمام المذهب) مصر مطبعة الإعتماد ١٣٦٥ هـ .

الراغب الأصفهاني : الشيخ أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل : **المفردات في غريب القرآن**. تحقيق محمد الزهري الغراوي (القاهرة : المطبعة الميمنية لمصطفى البابي الحلبي ١٣٢٤ هـ)

البخاري ، الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل : **الأدب المفرد** . حقق نصوصه ورقمه محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة : المطبعة السلفية ١٣٧٥ هـ) .

الدواليبي ، الدكتور محمد معروف : **المدخل الى علم أصول الفقه** . (دمشق : مطبعة الجامعة السورية ، طبعة ثانية ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ م) .

خلاّف ، عبد الوهاب : **أصول الفقه** (مصر : مطبعة النصر ، طبعة ثانية ١٣٦١ هـ) .

الخولي ، محمد عبد العزيز : **الأدب النبوي** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد . الطبعة الثانية ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م) .

الزرقاء ، مصطفى أحمد : **المدخل الفقهي العام** . ثلاثة أجزاء (دمشق : مطبعة الحياة الطبعة الثامنة ١٩٦٤ م) .

الشاطبي ، الإمام أبو اسحاق ابراهيم (المتوفى سنة ٧٩٠ هـ) **الموافقات في أصول الشريعة** تحقيق مع تعليقات الشيخ عبد الله دراز (مصر : المكتبة التجارية الكبرى أربعة أجزاء سنة ؟ .

الصدر ، محمد باقر: **إقتصادنا** (بيروت : دار الفكر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨ م) .

الغزالي ، الإمام أبو حامد: **المستصفى من علم الأصول** (مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، جزءان ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م) .

المبارك ، محمد : **نظام الإسلام : الإقتصاد ، مبادىء وقواعد عامة** (بيروت : دار الفكر ، المطبعة الثانية ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م) .

مسلم ، (الإمام) : صحيح مسلم (استنبول ١٣٣٢ هـ)

المناوي : **فيض القدير شرح الجامع الصغير (الطبعة الأولى** ، المكتبة التجارية الكبرى ، بمصر ١٩٣٨ م) .

النجار ، الدكتور أحمد: **المدخل الى النظرية الإقتصادية في المنهج الإسلامي** (بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م) .

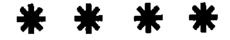
* * *

مراجع أجنبيــة

GRAAFF, J. de V., *Theoretical Welfare Economics* (London: Cambridge Univ. Press. Reprinted 1967).

MANMOHAN SINGH, H.K. *Demand Theory and Economic Calculation* (London; Allen and Umwin).

WARD, BENJAMIN, *What is Wrong with Economics* (London; Macmillan, 1972).





المجموعة الثالثة

دور الدولة في النشاط الإقتصادي

* تدخل الدولة الإقتصادي في الإسلام.



تدخل الدولة الإقتصادي في الإسلام

الاستاذ محمد المبارك*

إن قضية تدخل الدولة في المجال الإقتصادي من القضايا الكبرى التي طرحت في العصر الحديث ، في المجال النظري لدى المفكرين الإقتصاديين والسياسيين ، وفي المجال العملي بين الفئات ذات العلاقة ، والمصلحة ، أي أصحاب رؤوس الأموال والمشاريع والعمال ورجال الحكم .

وتحديد الموقف في قضية التدخل ، هو الذي يكوّن الفواصل الحاجزة بين مختلف المذاهب الإقتصادية والفكرية (الأيديولوجية) .

والقضية مطروحة كذلك بإلحاح وتنازع بين الآراء المختلفة في البلاد النامية لإتخاذ موقف عملي منها .

والبلاد الإسلامية وأكثرها لا يزال في مرحلة سابقه لمرحلة المجتمعات الصناعية الحديثة ، أمام إختيار لإتجاه أو موقف ، بل لمذهب في موضوع تدخل الدولة في المجال الإقتصادي ، إختياراً ناتجاً عن دراسة من جميع الإعتبارات الإقتصادية والسياسية بل الأخلاقية والعقائدية (الأيديولوجية) .

عرض تاريخي ومذهبي سريع :

إن مسألة تدخل الدولة الإقتصادي مرت عبر التاريخ في أطوار مختلفة ، وإنتهت في العصر الحاضر إلى أكثر من شكل أو حل . بل إن كل حلٍ من هذه الحلول التي إنتهت إليها أصبح جزءاً من مذهب إقتصادي شامل محوره الأساسي الذي يدور حوله ، وتتفرع عنه بقية مواقفه ، هو موقفه من التدخل .

فقد تراوح الموضوع تاريخياً من وضع عدم التدخل في دولة وظيفتها الأساسية حماية الأمن ، وحراسة الحدود ، إلى الدولة القائمة بنفسها بشؤون الإقتصاد ، المتخذة من رعاياها أجراء وعمالاً وموظفين في مشاريعها الإقتصادية الكبرى ، التي أصبحت تشغل

* أستاذ بكلية الشريعة بمكة — جامعة الملك عبد العزيز.

أكثر نشاطها ، بل محور فعالياتها وهدف وجودها ، وأصبحت تستغرق كل مافي البلاد التي تقوم فيها من ثروة منقولة أو غير منقولة .

بعد مرحلة انطلاق حرة للصناعة الكبرى والرأسمالية المتولدة عنها خلال القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر ، بدأت حكومات إنكلترا وفرنسا وألمانيا على التوالي تتدخل للمساعدة في التنمية الصناعية منذ أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر ، عن طريق توسيع شبكة المواصلات ، وعن طريق المؤسسات المالية ، ثم عن طريق حماية العمال وإحداث التأمينات الإجتماعية في حالات الشيخوخة وطوارىء العمل وغيرها . وغدا لكل دولة من الدول الصناعية سياسة إقتصادية ، حتى أن ألمانيا كان فيها مشاريع صناعية تقوم بها الحكومة ، وغدت فيها التأمينات الإجتماعية بأنواعها ذات مؤسسات وقوانين قائمة منذ ١٨٧٦ .

لقد كان التوسع الإستعماري في الخارج ، دافعاً لهذا الإتجاه ، كما كانت الحركات النقابية العمالية في الداخل ، دافعاً آخر للتدخل الذي كان يستهدف نمو الصناعة ، والدخل القومي ، وتخفيف الصراع الداخلي بين الطبقات ، وتقوية التسلح .

وأما اليابان فقد خطت خطوة أخرى وهي أن تتولى الدولة التخطيط ، بالإضافة إلى تشجيعها للمشروعات الصناعية الكبرى وقيامها ببعض المشروعات .

هذه هي المرحلة الأولى من مراحل تطور التدخل الحكومي في الإقتصاد الآخذ بالإزدياد . وتأتي المرحلة الثانية فيما سمي بعهد الرأسمالية الجديدة وذلك في النصف الأول من القرن العشرين ، ولا سيما بعد العقد الثالث . فقد إزداد إشراف الدولة وتدخلها في إنكلترا (١٩٣٢) ، والولايات المتحدة (١٩٣٣) ، وألمانيا في العهد الهتلري وسائر الدول الصناعية . إزداد إهتمامها بالجوانب المساعدة للنمو الإقتصادي ، كالمواصلات والتعليم والبحوث العلمية ، كما إزداد كذلك إهتمامها بحقوق المواطنين ورعايتهم بتطبيق قوانين التأمين والضمان الإجتماعي بمختلف أنواعه ، نتيجة ضغط النقابات والضغط العقائدي (الأيديولوجي) والحركات الإشتراكية . وأدى تدافع القوى الإقتصادية والسياسية لا إلى الصراع بين الطبقات المفضي إلى الثورة — كما تنبأ بذلك ماركس — بل إلى توازن القوى المكوّنة من الفرق المختلفة ، من أصحاب المشاريع الصناعية والتجارية والإداريين والفنيين والعمال ، ومن السياسيين والأحزاب السياسية . نعم إنه توازن غير قارّ ولا ثابت ، ولكنه متحرك مرن تتغير فيه مراكز القوى ومواقع الفرق . ولكنه ينتهي إلى نوع

من المصالحة والموافقة ، لا إلى الإنفجار والصدام والثورة . وهي مصالحة متحركة مرنة تحول حركتها ومرونتها دون التصدع والإصطدام . ويرجع ذلك إلى عدة أسباب . منها أن التشريعات الإجتماعية كانت تتوالى في مصلحة العمال ، من تخفيض ساعات العمل ، وتعويضات طوارىء العمل والشيخوخة . وزيادة الأجور . والتأمينات الصحية وغير ذلك مما تتعاون عليه المؤسسات الحكومية والمشاريع الصناعية ، فهذا كله كان يخفف حدة الصراع . ومنها أن الصراع إنتقل إلى الخارج بالتنافس بين الدول الصناعية بالتسابق إلى إستعمار البلدان الآسيوية والإفريقية ، وإحتلال القارة الأمريكية . فكانت المصلحة مشتركة بين مختلف الطبقات في الأمة الواحدة من أصحاب رؤوس الأموال والعمال في الميدان الخارجي . ومنها أيضاً أن العمال في مرحلة الرأسمالية الجديدة أصبحوا جزءاً من الجهاز الصناعي الضخم يشترك مع بقية الأجزاء ، وحل التعاون والتنسيق إلى حدٍّ كبير ، محل الصراع والتعارض . ولم يعد العامل — كما كانت الحال في مراحل الرأسمالية الأولى — يتعامل مع الطبيعة ويواجه قسوتها وحده ، بل أصبح نوعاً من الرقيب على الآلات والوسيط بينها وبين الفنيين الذين هم أعلى منه . أضف إلى ذلك كله تعميم الخدمات وإرتفاع مستوى المعيشة وإنتشار وسائل الرفاهية . وأخيراً ينبغي ألاّ ننسى توازن القوى السياسية ودخول العمال بإعتبارهم قوة سياسية ذات وزن وتأثير في المعركة السياسية ، ومشاركتهم بطريق مباشر أو غير مباشر ، في الحكم والسياسة ، وتأثيرهم الإنتخابي في القوى السياسية في البلدان الديمقراطية .

إن ذلك كله أدّى إلى التعاون بين الدولة والسلطات العامة من جهة ، والمؤسسة الصناعية والإقتصادية ومن جهة أخرى . كما أدّى إلى التعاون في داخل هذه المؤسسات بين كبار الرأسماليين والفنيين والإداريين من جهة ، والعمال من جهة أخرى .

إنَّ مشاركة الدولة في النظام الرأسمالي الجديد مشاركة قوية متعددة الجوانب . في مقدمة جوانب هذه المشاركة التخطيط الإقتصادي الشامل ، وهو مجال فسيح للتعاون بين السلطة والقطاع الخاص ، وللدولة فيه السهم الأوفى ، وهو نوع من التدخل عظيم النتائج .

ومن جوانب التدخل تأثير الدولة عن طريق المؤسسات المالية والمصرفية والنقدية . فأبواب النفقات في الميزانية وأبواب الموارد وخاصة الضرائب والتشريعات المصرفية وكذلك الإمساك بزمام النقد وعملياته كل ذلك له تأثيره البالغ في الإقتصاد وتوجيهه .

وأصبحت الدولة في البلدان الرأسمالية قائمة بعدد من المشروعات الإستثمارية . إما لكونها من قبيل الخدمات العامة ، كالسكك الحديدة والمواصلات المختلفة ، وإما لمساسها بالقوة العسكرية والأمن القومي ، أو لغير ذلك من الأسباب .

وهكذا أصبحت الدولة في النظام الرأسمالي نفسه جهازاً ضخماً من أجهزة الإقتصاد ، أهم وظائفه : التخطيط والتوجيه والتنسيق بين مختلف المصالح والمشاريع والفئات ، والقيام بالبحوث المعينة على النمو الإقتصادي ، وحل المشكلات والأزمات ، وتأمين الإجتماعي للمواطنين بالمعنى الشامل ، والقيام بالمشاريع التي يتقرر جعلها تابعة للدولة مباشرة . وكل ذلك يتم بالتعاون بدرجات متفاوته مع الفئات الخاصة ولا سيما المشاريع الإقتصادية الكبرى .

إن النظام الرأسمالي في مرحلته الأولى المبني على الحرية التي لا ضابط لها من نظام أو أخلاق أو دين — ولّد النظام الرأسمالي الجديد المبني على التنسيق والتخطيط وعلى الترابط والتقيد المتبادل — ولد أيضاً النظام المقابل على الطرف الآخر ، الذي كان رد الفعل العنيف على مساوىء الحرية المطلقة من كل قيد ، وعلى الصراع بين الطبقات في الشكل الأول من الرأسمالية وأعني به النظام الإشتراكي .

من زاوية تدخل الدولة في المجال الإقتصادي — وهو الموضوع الذي إنطلقنا منه — نقول أن النظام الإشتراكي بلغ أقصى ما يمكن تصوره من تدخل الدولة . وذلك أن الدولة فيه تقوم مباشرة بعبء الإقتصاد بإعتبارها المالكة لوسائل الإنتاج ، والمديرة لعملية الإنتاج ثم المتصرفة بالإنتاج نفسه . وحينما نقول الدولة نقصد الحكومة التي يقيمها الحزب الشيوعي . ذلك أن السلطة العليا هي قيادة الحزب . وليست الحكومة إلا الجهاز المنفذ للخطط التي تقررها قيادة الحزب . والجهاز الإقتصادي القائم على جميع المشروعات الصناعية والزراعية والتجارية بأقسامه الفنية والإدارية والعمالية خاضع بالتسلسل للحكومة وللحزب في مجالسه القيادية المتسلسلة .

ألغى هذا النظام الملكية الفردية ، وجعلها عامة مشتركة بحجة أنها وسيلة التسلط على الآخرين ، ولكنه في الواقع جعلها تحت تصرف القائمين على الحكم ، المتسلطين عليه من قيادة الحزب ومن دونهم من عناصر الحكم ، حتى أصبح الناس كما يقول المؤلف الإقتصادي الفرنسي البيرتين (ALBERTINI) في كتابه « النظم الرأسمالية والإشتراكية

تحت التجربة[1] » : « إن كلا النظامين لم يحقق الوحدة بين الجنس البشري ؛ ففي المجتمعات الصناعية الحديثة التي إنتهى إليها النظامان ، أفراد يصدرون الأوامر ولهم سلطة التصرف بالآلات ، وآخرون يطيعون الأوامر وينفذون ولا سلطة لهم على الآلات» والعصر الحاضر في رأيه هو عصر المجتمعات المجزأة المنقسمة . إن تدخّل الدولة في النظام الإشتراكي لا يقف عند حد . ذلك أن الجهاز السياسي وهو الحزب أولاً ، — ثم الحكومة — يستغرق بحكمه وتسلطه جميع جوانب نشاط الفرد وتصرفاته في العمل والتفكير والتعبير وسائر تقلبات الحياة . والترابط في المجتمع الإشتراكي بين الأفراد ، وكذلك بين الأجهزة والهيئات هو ترابط متسلسل من حيث الأمر والخضوع ، وهو ترابط عمودي لا أفقي ، وديكتاتورية القادة كاملة ومطلقة ، والسلطة السياسية طاغية ومحيطة وممسكة بزمام الأمور كلها ، وكل شيء مسخر في سبيل الإنتاج ، حتى الإنسان نفسه ، والفرد تابع للجماعة ومنفذ لأمرها ، والجماعة أو المجتمع يتمثل في الدولة . ومن هنا كان الفرد في ذاته غير ذي قيمة ، وحريته في حقيقتها مسلوبة وإن كانت مكفولة ظاهرياً ، ولا يكفي إلغاء الملكية الفردية وتأمين الحدّ الأدنى للمعيشة للجميع ، وتعميم الخدمات العامة لتحرير الإنسان .

إن هذا النظام إنتهى خارجيا وعلى الصعيد الدولي إلى ما إنتهى اليه النظام الرأسمالي أي إلى التوسع الإستعماري . أو نزعة التسلط (الامبريالية) . وبسط النفوذ على البلدان الأخرى . سواء أكانت بلاداً متقدمة — كما هي حال تشيكوسلوفاكيا وشرق أوروبا — أم كانت من البلدان النامية . وذلك لحاجة الصناعة الكبرى إلى المواد الأولية ، وإلى أسواق لتصريف البضاعة ، وإلى تراكم رؤوس الأموال عن طريق الربح .

لقد إنتهى النظامان الإقتصاديان الرأسمالي الحديث والإشتراكي ، بالرغم من تعارضهما في الظاهر ، وإختلاف طريقة نشأتهما ، إلى تشابهٍ في كثير من الصفات مع بقاء صفات أخرى متميزة في كل منهما .

لقد تولد النظام الرأسمالي الحديث من تطور النظام الرأسمالي الحر القديم ، ومن تفاعل القوى أو الفئات والطبقات التي يتكون منها مجتمعه ، ولا يزال هذا التفاعل مستمراً متطلعاً إلى التوازن والتنسيق بين هذه القوى .

---

(١) Albertini: *Capitalisme etsacialisme a' l'ey reurce*

وتولد النظام الإشتراكي نتيجة إنقلابات وأعمال عنف قامت به في كل مكان وجد فيه بدءاً من ثورة تشرين الأول (أكتوبر) في روسيا ١٩١٧ ، قامت بها أقلية وفرضتها بالقوة على الأكثرية ، واستمرت في فرضها وإكراه الناس عليها بحجة ضرورة إستمرار تسلط غير المالكين (ديكتاتورية البروليتاريا) وإستبدالهم في مرحلة إنتقالية لم تنته بعد في أي بلدٍ إشتراكي منذ ما يقرب من ستين سنة ، ولذلك أصبح التسلط ، والإستبداد ، وفقدان الحرية الفردية في التفكير والنقد وسائر التصرفات ، من لوازم النظام الإشتراكي في العصر الحاضر ، ليس في بداية إقامته فحسب ، بل باستمرار في تطبيقه وتنفيذ خططه وبرامجه . ومعلوم أن تطبيق المناهج الإشتراكية في عهد ستالين كلف الاتحاد السوفيتي عشرة ملايين من الضحايا التبشرية. (أنظر كتاب Capitalism et socialisme a' l'epreuse) (Albertini) ص ١١٨ .

لقد تولد من النظامين الرأسمالي والإشتراكي ما يمكن أن يسمي المجتمعات الصناعية (Societes' industrielles) ومن صفات هذه المجتمعات قيامها على المشاريع الصناعية الكبرى التي تتجمع وتتمركز فيها مشاريع كثيرة من نوعٍ واحد ، أو من أنواع إنتاجية مختلفة يتمم بعضها بعضاً ويحدث هذا في كل بلدٍ أو دولةٍ ، ثم قد يمتد ليكون على صعيد بلدان أو دول متعددة فيكون من لوازمه التنسيق والتعاون ليتم التجميع والتركيز . ولابد بطبيعة الحال من أن تكون الدولة عنصراً أساسياً في هذه المشروعات حتى في الأنظمة الرأسمالية . والملكية في هذه المشروعات في النظام الرأسمالي ليست ملكية أفراد بل ملكية شركات ، وفي النظام الإشتراكي ملكية عامة .

ولابد كذلك من تراكم رؤوس الأموال من جزء من الربح في البلاد الرأسمالية ، أو ما سمّاه ماركس فائض القيمة ، وكذلك في البلاد الإشتراكية من ربح بيع المنتوجات الزراعية والمنتجات الصناعية ، ومما ترفعه الدولة إجمالاً من الإنتاج . والنتيجة بالنسبة للعامل واحدة في كلا النظامين .

وقد أصبح الإنسان في كلا النظامين هو الذي يجب أن يتكيف وفقا لمتطلبات الإنتاج ، حتى كأن الإنسان خلق أداة وآلة للإنتاج ، وليس الإنتاج لخدمة الإنسان . فلو أخذنا التعليم مثلاً على ذلك ، لوجدنا أن هدف التعليم في مجتمعات العصر الحديث في النظامين هو ملء الإطارات والإعداد للملاكات (الكوادر) ، فالتكوين العلمي ذو هدف نفعيٍ مصلحيٍ محدّد .

ووسائل الإتصال الحديثة بالجماهير تسّهل هذا التكييف ، وتوّحد أنماط السلوك ، ولا تمكّن الفرد من إبداء رأيه فهي حوارٌ بين متكلمٍ مهذارٍ هو (المذياع أو الرائي — التلفزيون) وأخرس هو (المستمع) . ويجري تنظيم المجتمعات تبعاً للآلية الصناعية (التكتيك) لا تبعاً للإنسان ، وجميع القيم الإنسانية أصبحت تابعة للحياة الإقتصادية وأهدافها ، وهي في النظام الإشتراكي ، زيادة على ذلك ، خاضعة لمتطلبات جهاز الحزب الذي هو أداة السيطرة .

ويرى المفكر الإقتصادي الفرنسي البيرتيني (Albertini) أنه لا أمل في أن يؤدي تطور المجتمعات الصناعية — في النظامين — إلى وحدة الجنس البشري ولا إلى تحرير الإنسان . لأن الصناعة الآلية تقتضي التسلسل في الارتباط ، وإنقسام المجتمع الى آمر له سلطة التصرف بالآلات ومنفذ مطيع خاضع لا سلطان له على الآلات . وليست الوطنية أو القومية — في البلاد الرأسمالية — ، والإشتراكية في البلدان الإشتراكية ، إلاّ ذريعة لتسهيل إحكام قبضة الدولة لتحقيق ما تتطلبه المجابهات الدولية . ذلك أن المسيطرين في هذه المجتمعات التي يقوم تركيبها على السيطرة ، أسرى التركيب الإجتماعي الذي هدفه نجاح التنمية الإقتصادية .

إن قوام المجتمعات الصناعية الحديثة — في النظامين— المشاريع الصناعية الكبرى . ويقوم بهذه المشاريع بالتسلسل المتدرج من الأعلى : الفئة ذات الهيمنة والسلطة ، وهي تتمثل في أصحاب رؤوس الأموال وكبار المسؤولين في النظام الرأسمالي وفي الحكام السياسيين وفي ذروتهم قادة الحزب في النظام الإشتراكي ثم فئة كبار الفنيين ، ثم فئة العمال .

إن لهذه الفئات مصلحةً مشتركةً في هذه المشاريع الكبرى ، ولذلك حل التنسيق بينها محل الصراع ، مع التنافس المستمر بينها في نيل مكاسب أكثر ، بل كان التنسيق بين الدول الصناعية المنتمية إلى النظام الرأسمالي والتضامن بينها على الصعيد الأوروبي ثم على الصعيد الأوروبي والأمريكي .

ثم بدت طلائع التعاون والتنسيق بين جميع الدول الصناعية المنتمية إلى النظامين بالرغم مما بين الفريقين من التنافس والصراع والحذر المتبادل . ولكن ساحة التنافس والصراع بينهما غدت في أرض مايسمى (العالم الثالث) : أو (البلاد النامية) ، وقد ينقلب التنافس إلى أقتسام واتفاق .

هذه فكرة موجزة وإستعراض لتطور مبدأ التدخل — تدخل الدولة — في المجال الإقتصادي خلال العصر الحديث وتنوع المواقف النظرية العقائدية حوله .

وإن البلاد الإسلامية عامة تأثرت بأحوال الإقتصاد العالمي الحديث عن طريق الغزو والتقليد والتعامل . وأصبحت موزعة بين شتى النظم والمذاهب وغدت البلاد العربية نفسها من بين البلاد الإسلامية مختلفة المواقف والوجهة ، حتى أصبح هذا الإختلاف في نظمها الإقتصادية وموقفها من التدخل ، عائقاً لوحدتها أو لاتحادها ومنطلقاً لما هو أبعد من ذلك من الإختلافات العقائدية (الايديولوجية) .

ولذلك كان من الضروري البحث في إتجاهين ومن موقعين :—

الأول : معرفـــة موقف الإسلام في تشريعه وإتجاهاته من تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي من الوجهة المبدئية النظرية في نصوص الإسلام الأصلية ، لا من الوجهة التاريخية ، أي تاريخ الدولة أو الدول الإسلامية عبر العصور . وهو البحث الذي نريد عرضه إن شاء الله .

الثاني : دراسة المرحلة الإقتصادية التي تمر بها البلاد العربية خاصة والإسلامية عامة ، من جهة النمو الإقتصادي مع أخذ جميع الملابسات الإجتماعية والتاريخية والعقائدية بعين الإعتبار .

ومن التنسيق بين الدراستين يمكن إختيار الموقف الأفضل من حيث الإعتبارين العقائدي والواقعي ، في قضية تدخل الدولة في المجال الإقتصادي .

موقف الإسلام من تدخل الدولة في المجال الإقتصادي :

لابد من تحديد أفكار أساسية قبل الدخول في تفصيل الموضوع نفسه ، ويمكن تلخيصها بما يلي :—

١ — الإسلام لما ورد فيه من أحكام تشريعه لتنظيم المجتمع لها صفة الإلزام يستلزم تنظيماً سياسياً ، أي قيام دولة وحكم ، ويوجب على الفرد المسلم الإنتماء اليه ، وهو ما يعبر عنه بالبيعة ، وكل ذلك لحماية الإسلام وأهدافه وتطبيق أحكامه ، ومن أهم وظائف

الدولة أقامة القسط أي العدل والتوازن ورفع الظلم وأداء الأمانات إلى أهلها ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1] .

٢ — الإقتصاد أو النشاط الإقتصادي ليس في نظر الإسلام غاية الحياة ، ولا هدفها الأساسي ، ولكنه وسيلة ضرورية لخدمة الإنسان ، وأداة مرغب فيها ، ويعتبر النشاط الإقتصادي المتقيد بأحكام الإسلام عملاً صالحاً ، بل نوعاً من العبادة .

٣ — العقيدة هي التي تحكم الإقتصاد ، وليس الإقتصاد هو الحاكم على العقيدة .

٤ — الأخلاق أو أهداف السلوك الإنساني التي أقرها الإسلام تقيد الإقتصاد ، وتحدد مسالكه ، وليس الإقتصاد وأهدافه هو الذي يحكم على الأخلاق أو يحدد قيمها ومقاييسها .

٥ — الحكم مسؤولية وليس إمتيازاً ولا إستعلاءً ، وهو شورى ، وليس إستبداداً أو سيطرة ، وهو نتيجة لإختيار بشري ، وليس تعييناً إلهيّاً . وهو لا يمثل ، ولا يجوز ان يمثل طبقة معينة لأن الإسلام لا يقر الطبقية ولا يقبل الإنحياز .

٦ — حرية الإنسان وحقوقه — ومنها المساواة — ليس منحة من أحد ، ولا تكسب شرعيتها نتيجة ضغط طبقي ، ولكنها منحة إلٰهية مشتقة من تكريم الله للإنسان ومن التشريع الإلٰهي نفسه الذي فصله الإسلام وأظهره . وما ليس بحق لا يصبح حقاً بقوة النفوذ أو المال ولا بكثرة العدد والتجمهر والضغط ولا بالإضراب والتظاهر .

وبعد عرض هذه الأفكار والمباديء ذات الصلة بموضوع التدخل ، يمكننا أن نستخرج من مجموع النصوص الواردة في القرآن والسنة ومن التطبيقات العملية في العهد النبوي وعهد الراشدين بإعتبارها مصدراً أساسياً ، ومن الإجتهادات الفقهية في الموضوع ، يمكننا أن نستخرج من هذا كله ما تقوم به الدولة في المجال الإقتصادي .

١ — كان ولي الأمر وهو النبي ﷺ وخلفاؤه من بعده ، يجمعون الزكاة وكانت نقداً ومنتجات زراعية ، وثروة حيوانية ، يضاف إليها الغنائم والأنفال ، فكان بيت المال

---

(١) وهذه هي الأهداف التي جاء الإسلام لتحقيقها . ففي القرآن الكريم ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (الحديد)﴾ ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ﴾ ﴿ ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ﴾ .

مؤلفاً من هذا كله وكانت الدولة تحتفظ به وتديره إلى أن يوزع في مصارفه . فقد ورد من خلال بعض الأخبار الكلام عن إبل الصدقة ، وأنها كانت ترعى في أراضي بيت المال ، وكان لها من يصونها ويداويها .

وكانت تحت يد الدولة من الأراضي الموات ما كانت تقطعه لبعض الناس لزراعته ، أي ترخص له في إستثماره ، وإذا لم يحيه ويستثمره مدة ثلاث سنوات إستعادته منه . وبناء على هذا كان للدولة قطاع عام هو ملك مشترك للمسلمين . يحفظه ولي الأمر المسؤول اي الحكومة ، ويديره ويثمره وينفقه في مصارفه المحددة المشروعة .

٢ — تأدية الضمان الإجتماعي بأنواعه . فالدولة تدفع للفقراء ممن لا دخل لهم أو لا يكفيهم دخلهم ما يقوم بأودهم ، ومنهم طبعا العاجزون بسبب الشيخوخة أو الطفولة أو العجز أو المرض والعاطلون عن العمل وأمثالهم . وذلك من موارد الزكاة أصلاً ومن غيرها . ويعطي هؤلاء سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين من مواطني الدولة الإسلامية . والعمل بهذه القاعدة ثابت وواقع في عهد الخلفاء الراشدين .

٣ — ويعتبر ما يدفع من الضمان الإجتماعي حقاً لأصحابه المستحقين وواجباً على الدولة ، ولم يكن ذلك نتيجة مطالبة ولا بسبب ضغطٍ أو نضالٍ طبقي ولكن بحكمٍ تشريعي .

وبهذه الطريقة لا يترك لرحمة الأفراد والمؤسسات الخاصة أداء التأمينات الإجتماعية ، بل تأخذ الدولة الزكاة من الأفراد والمؤسسات وسائر ما يتوجب عليهم من حقوق إن كانت ، ثم هي التي تتولى أداء الحقوق لأصحابها .

والزكاة التي هي بعرف العصر الحاضر ضريبة وبعرف الإسلام فريضة دينية تؤخذ من رؤوس الأموال (الإنتاجية) ، وهي النقد والماشية ورؤوس الأموال التجارية والصناعية والأرض الزراعية من إنتاجها .

٤ — من وظائف الدولة مساعدة التنمية الإقتصادية وذلك بالقيام بأمر الخدمات العامة ، ولا سيما منها ما يتصل بالتنمية وذلك كبناء الجسور والقناطر وعمارة الطرق وفتح الترع وطرقات المياه والأنهار[1] . وقد صرح بذلك فقهاء المسلمين الذين كتبوا في موضوع

(١) كتب علي بن بن أبي طالب في وصيته للأشتر النخعي حين ولاّه مصر فيما جملة ما كتب في وصيته له : « ليكن همك بعمارة الأرض أكثر من همك بإستخراج خراجها » راجع رسائل علي بن أبي طالب في : **جمهرة رسائل العرب** تأليف أحمد زكي صفوة .

الدولة أو ما يسمى بالسياسة الشرعية أو الأحكام السلطانية كالماوردي وأبي يعلى وابن تيمية رحمهم الله . ومن البداهة أن يدخل في هذا الباب أنواع المواصلات وشبكات الري والسدود ، وكل ما لا يختص بالقيام به الواحد من الناس ، وإنما هو عام النفع ومشترك في الإستفادة منه وتكاليفه يعجز عنه الواحد والجماعة القليلة من سائر الخدمات العامة . ويلحق بهذا النوع المساعدات المباشرة التي يمكن أن تقدم للمشاريع الإنتاجية على سبيل الإعانة ، فقد أعان عمر بن الخطاب في خلافته نافع بن الحارث بن كلدة في أرض إتخذها للخيل والزراعة .

٥ — ويزيد إبن تيمية على ما تقدم إعداد الكفايات البشرية لتولي ما تحتاج إليه الدولة من أعمال وولايات « فيجب السعي في إصلاح الأحوال ، حتى يكمل في الناس مالابد لهم من أمور الولايات والإمارات ونحوها . كما يجب على المعسر السعي في وفاء دينه » . هذا ما قاله رحمه الله إذا لم يتوافر لهذ الولايات والأعمال من يصلح لها (السياسة الشرعية ص ٩ — ١٠) .

ولا شك أن هذا بابٌ واسعٌ جداً بالنسبة لظروف العصر الحاضر لتنوع الخبرات ، وكثرة المطالب والحاجات .

٦ — وتتدخل الدول حسب النصوص الإسلامية في صميم العلاقات الإقتصادية والنشاط الإقتصادي في حق الملكية والعمل ، وفي العقود المنظمة للعلاقات الإقتصادية . والأصل في ممارسة حق التملك والعمل والعقود الحرية ضمن قواعد مرسومة هي من النظام العام الذي لا يجوز مخالفته بإرادة صاحب الحق أو إرادة المتعاقدين . وذلك لتعلق مضمون هذه القواعد بأسس العدالة أو الأخلاق . فحريّة ممارسة هذه الحقوق الإقتصادية المذكورة مقيدة بهذه القواعد المفصلة في كتب الفقه[1] . ونكتفي بإيراد أمثلة لذلك كالتعاقد على القمار والربا ، وإتخاذ مهنة يمنعها الإسلام كالفحش وتملك ما لا يجوز أن يكون موضوعاً للتملك والتعاقد عليه ، كالنفس الإنسانية الحرة .

مجالات التدخل في هذه الموضوعات الأساسية كثيرة ومتعددة ويمكن أن نحاول حصرها في المواطن التالية :

— التدخل تنفيذا للأحكام الشرعية المحددة نصا ، وهي ذات أهداف أخلاقية

---

(١) راجع كتاب **المدخل إلى الفقه الإسلامي** ، تأليف مصطفى الزرقاء .

واقتصادية وإجتماعية ، كمنع ممارسة جميع الأعمال المعتبرة غير أخلاقية والمحرمة في الإسلام . كتعاطي البغاء والمسكرات والقمار . وسائر العقود القائمة أصلاً على الغرر والمخاطرة . أو على موضوع محرم أو على الربا ، وأمثال ذلك .

ــ التدخل لرفع الظلم أو رفع الضرر خاصاً كان أم عاماً . ولو أدى لمنع حق هو في أصله مشروع . ويمكن أن نذكر أحوالاً تفصيلية لهذه المواطن التي يتم فيها التدخل :

١ ــ الملكيــة :

للسلطة أن تمنع الطرق غير المشروعة للتملك كالرشوة . ولها كذلك أن تزيل الملكية بالإجبار على بيعها إذا كان في وجودها ضرر كالدار التي يسبب وجودها ضيقاً في الطريق العام وحوادث إصطدام . ولها إجبار المالك على إستثمار ملكه لحاجة المجتمع إليه ، وذلك كمن يملك فندقاً أو حماماً والناس بحاجة إليه ولم يؤجره فيمكن إجباره على ذلك[١] .

ومن مواطن التدخل في الملكية تحديد السعر من قبل السلطة ، ويكون هذا في الحالات التي يمكن أن يتحكم فيها أحد الطرفين البائع أو المشتري بالآخرة .

من ذلك حالة إحتياج الناس إلى المواد الغذائية وما شابهها من ضروريات الحياة ، وإمتناع تجارها أو مالكيها من بيعها إلاّ بثمنٍ فاحشٍ[٢] .

ومن هذه الحالات الإحتكار ، وهو جمع البضاعة في أيدٍ قليلة ، والإحتفاظ بها إنتظاراً لغلائها بسبب قلتّها وكثرة طلبها ، فيكون هنا الإجبار على البيع من جهة وبسعر محددٍ من جهة أخرى[٣] . ومن هذه الحالات الحصر . وذلك أن السلطة نفسها قد تجد مصلحةً في حصر بيع بعض السلع في أيدٍ محدودةٍ بترخيص منها ، كبيع السلاح مثلاً لإمكان المراقبة ، وفي هذه الحالة لابد أيضاً من تحديد الأسعار[٤] .

ومنها تواطؤ المنتجين أو البائعين على سعرٍ فاحشٍ فللسلطة منع هذا التواطؤ أو فرض عسرٍ عادلٍ عليهم .[٤]

ومنها التدخل لحذف الوساطة الطفيلية في التجارة وهي الوساطة بين المنتجين والمستهلكين أو البائعين والمشترين دون أن يكون لهذه الوساطة التجارية أي عمل أو جهد ، كنقل البضاعة إلى بلد آخر ، أو نقلها من البيع بالجملة إلى البيع بالتفاريق ، أو الإعداد

---

(١) و (٢) و (٣) و (٤) أنظر كتابنا آراء ابن تيمية في الدولة ص ١٣٠ و ١٠٨ و ١٠٩ و ١١٠.

بطريقة معينة . والأصل في هذا ما ورد في الحديث من النهي عن تلقي الركبان وعن بيع إبن الحاضرة لإبن البادية ، فإنّ هؤلاء يجنون ربحهم من الفصل بين البائع والمشتري ، ومن جهل كلٍ منهما للسعر[1] . وجميع هذه الأحكام ترجع إلى مفهوم الملكية في الإسلام ودخول الإعتبار الإجتماعي فيه . فليست الملكية في الإسلام حقاً فردياً مطلقاً بل هي حق فردي خاضع للمصلحة الإجتماعية ومقيد بها[2] ، ولذلك كان هذا المفهوم أساساً ومنطلقاً لتطبيقات كثيرة ومتنوعة تتجاوز ما ذكرناه من أحوال وأمثلة .

ب) العمـــل :

للعمل في نظر الإسلام صفة أبرزها الفقهاء المسلمون عنها ، تتفرع منها كثير من أحكامه ، ومن أهمها تدخل الدولة في أمره . هذه الصفة هي جانبه الإجتماعي وتعلق مصالح الناس به إيجاباً من جهة ، وحاجة المجتمع إلى كثير من الأعمال ، وسلباً من جهة تضرر المجتمع من الأعمال السيئة . ولهذا كان بعض الأعمال كالزراعة والحدادة والنجارة والنسيج والطب والهندسة وأمثالها ، فرض كفاية في حكم الإسلام . وهذا التعبير الإسلامي الخالص المنبثق عن تصور المجتمع جسداً له أعضاء ووظائف — وهو التشبيه الوارد في الحديث النبوي — يعني تحمل المجتمع كله بإعتباره وحدة متضامنة ، مسؤولية قيام هذه الأعمال فيه ، وتوزع الأفراد الذين يؤلفونه عليها . وقد أفرد الإمام الشاطبي رحمه الله فصلاً خاصاً في كتابه **الموافقات** لشرح هذه الفكرة من الوجهة الإجتماعية والنفسية والتربوية[3] .

وهكذا تتدرج الأعمال في نظر الإسلام — بالنسبة إلى المجتمع — بين طرفين : أعمال تشتد حاجته إليها إلى حد الضرورة ، وأعمال يشتد ضرره بوجودها . ومن هنا نلاحظ حكم الإسلام الذي عبر عنه فقهاؤه بضرورة مكافحة النوع الثاني ، ومنعه من قبل الدولة (ولي الأمر) بإعتباره « منكرا » إذا لم يمتنع الأفراد بدافع التقوى وحافز التدين الشخصي من القيام به ، وبوجوب القيام بالنوع الأول وجوباً يتحمل أفراد المجتمع مسؤوليته بالتضامن والتكافل . كما أن تنظيم الجوانب الأخرى للعمل كتحديد الأجور ، فرع من هذا الأصل الذي هو الصفة الإجتماعية للعمل .

---

(١) المرجع نفسه ص ١١٣ .

(٢) راجع المفهوم الإسلامي للملكية ، في كتابنا **نظام الإسلام الإقتصادي ص ٧٢ – ٧٦** .

(٣) **الموافقات للشاطبي** ج ١ ص ١٧٦ – ١٨١ .

وعلى هذا الأساس ومن هذه الزاوية لننظر إلى مواطن تدخّل ولي الأمر أو السلطة في ميدان العمل .

حالات منع العمل :

للدولة بل عليها أن تمنع تعاطي الأعمال التي يعتبرها الإسلام محرمة كتعاطي الرذيلة والفحش والخمارات[1] وكامتهان ما سمّاه ابن تيمية « الخزعبلات السحرية والشعوذات الطبيعية » ، وكشهادة الزور التي يتخذها بعض الفجار حرفة يرتزقون منها ، ومحلات القمار وأمثال ذلك .

مراقبــة العمــل :

وأما الأعمال الضرورية والمباحة ولو لم تكن ضرورية ، فقد نشأت منذ بداية الإسلام مؤسسة تسمى الحسبة لمراقبتها ، ومن هذه المراقبة النظر في سلامة الأعمال ونصح القائمين عليها في أدائها سواء كانت أعمالاً مادية كالطعام والأدوية ، أم غير مادية كالتعليم والتطبيب . وجميع الذين ألفوا في الحسبة كإبن تيمية تعرضوا لبيان هذه الوظيفة ، أي المراقبة الشاملة لجميع الأعمال وضروب النشاط الإنساني بطريقة موجزة تقتصر على القواعد الأساسية كما فعل إبن تيمية ، أو بطريقة تفصيلية تتناول الأعمال والصناعات التي كانت في زمن أولئك المؤلفين كما فعل الشيرازي وابن الأخوة وغيرهما[2]. وإذا طبقت هذه القاعدة في عصرنا شملت جميع الفعاليات البشرية وضروب النشاط في المجتمع . وكان للجانب الإقتصادي منه الزراعي والصناعي والتجاري نصيبٌ كبيرٌ من هذا التطبيق .

ولا ننسى أن هذه المراقبة تشمل العمل ، وصاحبه ، وإستيفاءه للمؤهلات التي تمكنه من القيام به ، وجميع الشروط والظروف التي تحيط بالعمل ، كالغش والتزييف وتولد الضرر للغير ، ومنع تشغيل الأحداث — لورود الحديث في ذلك — ومنع الإرهاق حتى للحيوانات ، وغير ذلك من الأمور الكثيرة .

عقد العمل والأجور :

تعرض الفقهاء ولا سيما من ألّف منهم في الحسبة أو كتب فيها كأبي يعلى الحنبلي والماوردي الشافعي وإبن خلدون والغزالي وإبن تيمية ، لموضوع العمل والأجور . ومع أن

---

(١) أما بيع الخمر بين أهل الذمة أي المواطنين من أهل الكتاب فجائز في هذه الحدود .
(٢) أنظر بحثاً عن كتب الحسبة ومناهجها في كتابنا عن آراء إبن تيمية في الدولة .

عقد العمل وهو في الفقه الإسلامي عقد إجارة يترك أمره لإرادة طرفي العقد الحرة ، فإن هناك حالات ذكرها الفقهاء تستوجب تدخل ولي الأمر رفعاً للظلم . وهي الحالات التي تشتد فيها حاجة الناس إلى نوع معين من الأعمال ويقل فيها العاملون فيه ، أو يكون عددهم محدداً . وكذلك العكس لو كان العمال مضطرين او مجبرين على العمل ، ويمكن أن يتعرضوا لتحكم الناس الذين يسأجرونهم لذلك العمل . في هذه الأحوال تتدخل السلطة لمنع وقوع الظلم على أي من الفريقين . وسنورد النصوص المتعلقة بذلك ، بعد أن نبين مسألة أخرى تتصل بالموضوع نفسه إتصالاً مباشراً وهي مسألة الإجبار على العمل في حالات خاصة .

الإجبار على العمل :

العمل في غير ما هو محرّم — لذاته أو لتعلقه بحق الغير — حق في الإسلام من حقوق الإنسان ليس لأحدٍ منعه منه . وهذا أمر مسلم به عند المسلمين ، ولكنه من جهة أخرى واجبٌ وجوباً عينياً أحياناً ، كالعمل لكسب ما يحتاج إليه للنفقة على نفسه وعلى من تجب عليه نفقته من عياله ، أو واجبٌ إجتماعياً ، أو ما عبر عنه في الإصطلاح الفقهي الإسلامي (فرض كفاية) أو (فرض على الكفاية) أي أن مسؤولية القيام به تقع على جميع المجتمع حتى يقوم به من هو قادر عليه وأهل له . ومثال ذلك الطب وصنع الخبز والثياب ، فيجب أن يكون في المجتمع من يقوم بهذه الأعمال . فإذا وجد الطبيب المختص في بلدٍ ، ولم يكن فيه غيره ، وإمتنع هو عن العمل ، فللسلطة إجباره على العمل وكذلك جميع من كانت أعمالهم ضرورية للمجتمع . إن حق السلطة في الإجبار ناشيء عن حاجة المجتمع وعن الصفة الإجتماعية لبعض الأعمال وهي كثيرة جداً .

قال ابن تيمية في كتابه الحسبة : « قال غير واحدٍ من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل كأبي حامد الغزالي وأبي الفرج وإبن الجوزي وغيرهما إن هذه الصناعات — كالفلاحة والنساجة والبناية — فرض على الكفاية فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بها » ؛

وقال : « إن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عينٍ عليه لا سيما إن كان غيره عاجزاً عنها » .

ويلاحظ هنا أن العمل المقصود ، مفهومه الإسلامي عامٌ شاملٌ لكل فعالية ، سواء أكانت يدوية أم فكرية : فالتعلم والتطبيب والأعمال الحربية الجهادية كلها تعتبر « عملاً » .

يقول إبن تيمية في كتابه الحسبة : « إن بذل منافع الأبدان يجب عند الحاجة — ويقصد هنا الأعمال الجسمية — كما يجب عند الحاجة تعليم العلم وإفتاء الناس وأداء الشهادة والحكم بينهم ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ، وغير ذلك من منافع الأبدان » ، ويقول أيضاً :

«كما إذا إحتاج الجند المرصدون للجهاد إلى فلاحة أرضهم ألزم من صناعته الفلاحة بأن يصنعها لهم ، فإن الجند يلزمون بأن لا يظلموا الفلاح كما ألزم الفلاح أن يفلح للجند » .

وإذا كان من واجب الدولة أعداد الكفايات كما مر في كلام ابن تيمية ومن حقها الأجبار على العمل ، حين ترى حاجة المجتمع قائمة ، كان من الواضح جيداً أن الدولة تتدخل عن طريق التوجيه والإشراف والتخطيط ، لإعداد المختصين في مختلف الميادين . ووجهة النظر الإسلامية في ذلك واضحة وصريحة في كلام فقهاء الإسلام .

تحديد الأجور :

ونعود الآن بعد إيضاح ما تقدم ، إلى تحديد الأجور على الأعمال على إختلاف أنواعها ، من عمل يدوي إلى فكري ، من أعمال المصانع والمعامل إلى أعمال المهندسين والأطباء والخبراء والمدرسين . ويمكننا أولاً : أن نستعرض النصوص الفقهية في الموضوع ثم إستخلاص النتائج :

يقول إبن تيمية في كتاب الحسبة : « فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قومٍ أو نساجتهم أو بنائهم ، صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا إمتنعوا عنه بعوض المثل ، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادةٍ عن عوض المثل ، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم » ص ٢١ ، ٢٢ .

ويقول أيضاً بعد ضربه هذه الأمثلة وغيرها « والمقصود هنا أن ولي الأمر إن أجبر أهل الصناعات على ما تحتاج إليه الناس من صناعتهم كالفلاحة والحياكة والبناية فإنه يقدّر أجرة المثل ، فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك ، ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك ، حيث تعين عليه العمل وهذا من التسعير الواجب » . ص ٢٥ .

ويقول « وكذلك إذا احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات الجهاد من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك فيستعمل بأجرة المثل لا يمكن المستعملون من ظلمهم ولا العمال من مطالبتهم بزيادة على حقهم مع الحاجة إليهم . فهذا تسعير الأعمال » ، ونلاحظ هنا إستعمال إبن تيمية لتعبير تسعير الأعمال بدلاً من تحديد الأجور.

من النصوص السابقة يتبين :ـــ

١ ـــ أن الأصل في علاقات العمل الحرية .

٢ ـــ أن السلطة (الدولة) لها حق الإشراف والمراقبة بإستمرار.

٣ ـــ إنه في كل موطن يحصل فيه مجال لظلم فئة بسبب ضعف موقف الواحدة وقوة موقع الثانية ، تتدخل الدولة لإقرار العدل والتوازن . ولا فرق بين أن يكون القوي أو الضعيف هو العامل أو رب العمل لأن ذلك متصور وممكن بالنسبة لكلٍ منهما .

٤ ـــ إن العمل يأخذ في المفهوم الإسلامي وفي النظر الفقهي المشتق منه بعداً ومعنى إجتماعياً ، وتقاس الأعمال في أهميتها وفي شدة مراقبتها والإشراف عليها والتدخل في شأنها بمقياس موقعها من المجتمع من حيث النفع والحاجة .

العقـــود :

بحثنا سابقاً عن تدخل الدولة في مجال الملكية والعمل ، وأكثر العقود تنصب على أحد هذين الموضوعين . وعلى كل حال ، فإن جميع العقود خاضعة في الفقه الإسلامي لشروط ولا تكفي فيها إرادة الطرفين المتعاقدين . ومن هنا كان للسلطة مجال للتدخل فيما يكون فيه إخلال بالشروط المشروعة ، كأن يكون موضوع التعاقد محرماً ، وذلك كبنائه على الربا أو المقامرة أو ما شابه ذلك ، من أنواع الكسب الحرام والإستغلال والظلم أو إنتهاك الحرمات والقواعد الأخلاقية المقررة أو الإضرار بالمجتمع أو الإعتداء أو الايذاء .

الخلاصـــة :

من كل ما تقدم من أحكام ونصوص ومباديء يمكننا أن نستخرج الأفكار الأساسية التالية ، وهي أفكار كما يبدو للمتأمل فيها بالغة الأهمية :

إن الإسلام لأول مرة في تاريخ التطور الإقتصادي العام إنتقل في مجال العلاقة بين الدولة والإقتصاد من الدولة الحارسة للأمن ، إلى الدولة ذات الفعالية الإيجابية في

الإقتصاد . فللدولة في الإسلام اشتراك فعال في المجال الإقتصادي فهي مديرة للقطاع العام ، وإن إختلف حجمه بسبب العصور ، وهي تقوم بالخدمات العامة ، وتعمل في زيادة التنمية وتساعد على ذلك ، وهي تقوم بتحقيق المستوى الإنساني والعدالة في مجال مستوى المعيشة ، بما شرعه الإسلام من رعاية جميع العاجزين ، لأي سبب عن الكفاية في الحياة ، وتتدخل في العلاقات الإقتصادية وأهمها علاقات الإنتاج (الملكية والعمل) ، لتحقيق العدل في أي جهة كان ، ولتحقيق المصلحة العامة والأهداف الإجتماعية العامة لا على أساس طبقي ، ولا لصالح طبقة معينة أياً كانت ، ونصرتها ، بل تتفادى الصراع بإقامة القسط وهو العدل والتوازن بين الجميع .

إن هذه المباديء التي أعلنت على صعيد الإسلام وأخذت مكانها التشريعي وعرفها جمهور المسلمين ونفذت قبل أن تكون نتيجة للتطور الإقتصادي والثورة الصناعية والضغط العمالي والدعايات العقائدية والفكرية المتنوعة ، تعتبر سبقاً للإسلام ليس له نظير يلفت النظر ويثير العجب .

ويمكن أن نلخص هذه المباديء بأنها :ـ

١ ـ تؤكد الحرية الفردية وحق التمليك الفردي دون أن تجعلها الأساس الوحيد .

٢ ـ تؤكد إعتبار المصلحة العامة والأهداف الإجتماعية عنصراً أساسياً في جميع العلاقات الإقتصادية والحقوق الإقتصادية .

٣ ـ تتصف بسبب كونها مباديء عامة ، بالمرونة وقابلية التكيف والتطبيق بحسب الأحوال والظروف .

التدخل والبلاد الإسلامية المعاصرة :

إن الدول الإسلامية أو بعبارة أدق ، إن الحكومات التي تحكم الشعوب المسلمة ومنها حكومات البلاد العربية تختلف إختلافاً كبيراً في موقفها من التدخل في النشاط الإقتصادي . ذلك أن بعضها إتبع النظام الرأسمالي الحر في مرحلته الأولى وإستمر في ذلك ، وبعضها إتبع النظام الرأسمالي الجديد أي بعد إتجاهه نحو التدخل والتقييد ، وبعضها إتبع النظام الإشتراكي . وكل من هذه الدول لم تتبع النظام المقتبس إتباعاً صحيحاً واعياً ، ولكن نقلته نقلاً ملفقاً مضطرباً . فنشأ عن ذلك نتائج متعددة منها :

١ — تخبط أكثر هذه الدول في نظامها الإقتصادي وعدم سيرها على خطة مطردة وإتجاهٍ واحد . ونذكر على سبيل المثال الدول التي أقتبست النظام الإشتراكي ، فهي أولاً لم تأخذه في جملته بل أخذت منه جوانب دون أخرى . ثم تراجع بعضها عن بعض الإجراءات التي قامت بها فكانت مزيجاً عجيباً من الإشتراكية والرأسمالية .

٢ — اختلاف هذه الدول في أنظمتها الإقتصادية إختلافاً كبيراً ما بين نظام الحرية الفردية المطلقة ، ونظام التأميم الكامل . ولذلك كان من الصعب التنسيق بينها في المجال الإقتصادي . وكذلك إختلافها في السياسة وخاصة الدولية وفي الفكر والعقيدة .

٣ — سيطرة نفوذ الدول الأجنبية التي إتبع نظامها في بعض البلاد الإسلامية من الوجهة الإقتصادية بل السياسية ثم الفكرية العقائدية . وفي ذلك ما فيه من الخطورة وزاد ذلك في إختلاف الدول سياسياً وعقائدياً .

٤ — ضعف الإنتاج وتراجعه في الدول التي أخذت بأنظمة غير متفقة مع وضعها الإقتصادي ومرحلة نموها وتطورها وحالة أجهزتها والقائمين عليها . أو اتجاه النمو الإقتصادي إتجاهاً غير سليم سواء من الوجهة الإقتصادية أم الإجتماعية .

إن هذه النتائج التي ظهرت سواءً منها ما كان داخل كل دولة أم ما كان بين تلك الدول ، خطيرة في عواقبها ولها آثارها السيئة في مجال الوحدة ، وحدة البلاد الإسلامية بل في مجال التنمية الإقتصادية .

إن موقف كل دولة من الدول الإسلامية من التدخل في الإقتصاد تابعٌ ومنوطٌ بالنظام الإقتصادي الذي تأخذ به . ولذلك كانت هذه الدول موزعة بين الحرية شبه المطلقة أي عدم التدخل إلى حدٍ بعيدٍ ، والتدخل المحدود على طريقة الرأسمالية الجديدة ، والتدخل الكامل . وقد أدى هذا الإختلاف في هذه المسألة الأساسية الى النتائج التي ذكرناها آنفا . وإن من المهم جداً إتخاذ موقف موحد من التدخل في ضوء إعتبارات التنمية وفي ضوء توجيهات الإسلام ومبادئه من التنمية بوجه عام ، ومن التدخل بوجه خاص .

الموقف الواجب اتخاذه :

إن اتخاذ موقف من مبدأ التدخل في المجال الإقتصادي في الدول الإسلامية منوط بعددٍ من الإعتبارات :

أولها : إتخاذ مبادىء الإسلام في الإقتصاد وتوجيهاته أساساً ومنطلقاً لبناء الإقتصاد في المجتمعات الإسلامية في غاياته ووسائله . وبذلك تنتقل هذه الدول من التبعية للنظم الإقتصادية إلى الإستقلال بنظام متميز هو النظام الإسلامي ، ويتم كذلك التحرر من الإرتباط الإقتصادي والنفوذ السياسي والغزو العقائدي الواقع من الدول الأجنبية ذات المطامع التوسعية الديمقراطية والشيوعية على السواء . وإن في الإسلام — في نصوصه الصحيحة الأصلية في الكتاب والسنة — حوافز قوية جداً للتنمية ، وما يخالف ذلك دخيل على الإسلام أو نتيجة تشويه أو إنحراف أو سوء فهم . وللإسلام نظرته الخاصة في أهداف التنمية وشروطها .

ثانيها : إعتبار المرحلة التي تمر بها الدول الإسلامية من التنمية الإقتصادية . فكلها — وإن كانت على درجات متفاوته — تعتبر من البلاد النامية التي لم تبلغ ما بلغته المجتمعات الصناعية الحديثة في أوروبا وأمريكا واليابان . ولا تزال فيها أمام التنمية مجالات واسعة جداً .

ثالثها : ضرورة التخطيط على الأساسين السابقين والإسراع في توجيه التنمية في إتجاهاتها المقررة حسب المباديء الإسلامية في الإقتصاد والمستلزمات الإقتصادية العلمية في التنمية ، قبل أن تتعمق جذور أحد النظامين الرأسمالي والإشتراكي في صياغة التنمية الإقتصادية في البلاد الإسلامية التي لم تتكامل فيها التنمية بعد .

رابعها : تطبيق المذهب الإسلامي في التدخل والإستفادة من مرونة قواعده ودقة أهدافه كما تبين للمطلع على هذه القواعد تفصيلاً .

إن الخط الإقتصادي الإسلامي يسير بين طرفي الحرية الفردية والتدخل التام ، بطريقة مرنة تكفل الحركة الإقتصادية والمبادرة الفردية والمصلحة الإجتماعية والهدف الأخلاقي .

ونستطيع أن نوجز مسوغات التدخل في نظر الفقه الإسلامي المستنبط من الكتاب والسنة بالأمور التالية :

أ) حصول ضرر خاص أو عام .

ب) الإستغلال أو تحكم إنسان بآخر أو بجماعة أو تحكم فئة متواطئة بالجماعة .

جـ) الكسب عن طريق التطفل أو المهن الوهمية التي لا تقابل وظيفة إقتصادية حقيقية .

د) الحاجة العامة .

هـ) المعارضة للأهداف الأخلاقية التي أقرها الإسلام .

هذه المسوغات الملخصة تلخيصاً قد لا يكون دقيقاً ، من الأحكام الفقهية في التدخل تسوغ التدخل للحاكم بحكم الوظيفة . وهنالك أحوالٌ للتدخل بسبب شكوى أو إدعاء لرفع الظلم وتحقيق العدالة . ولهذه الأحوال تأثير واضح في الملكية والعمل والعقود .

وخلاصة البحث : أن تطور المجتمعات الإقتصادية الحديثة أدى إلى التدخل الجزئي في النظام الرأسمالي وإلى التدخل الكلي في النظام الإشتراكي . وأن ضعف تطبيق الإسلام في البلاد الإسلامية أدى إلى تخلفها من جميع النواحي ومنها الإقتصادية ، وإلى غزو غير المسلمين لها سياسياً وإقتصادياً وفكرياً ، فإنتقل اليها — وهي في هذه الحال من التخلف — الإقتصاد الغربي الرأسمالي طوراً والإشتراكي طوراً آخر . وهي حالياً في مرحلة التحرر من النفوذ والنهوض إيجابياً في جميع المجالات ومنها التنمية الإقتصادية .

إن هذه التنمية يجب أن تسير بموجب تخطيط يستند إلى المفاهيم الإسلامية في البناء الإقتصادي عموماً ، وفي قضية تدخل الدولة نتيجة لذلك ، مع مراعاة المرحلة الإقتصادية التي تمر بها ، ومقتضيات القوانين الإقتصادية في الحياة .

وستكون أعظم نتيجة لذلك التحرر من حرية النظام الرأسمالي الظاهرية والمقترنة في الحقيقة بالإستغلال — إن لم يكن داخلياً ففي الخارج — ومن طغيان الدولة وإنعدام الحرية في النظام الإشتراكي ، هذا سلبياً . وأما إيجابياً ، فتقديم نموذجٍ جديدٍ للنمو الإقتصادي في العالم تقترن فيه التنمية الإقتصادية — الطبيعية والبشرية — بالأهداف الأخلاقية ، والحرية الفردية بالعدالة الإجتماعية ، والمنفعة الفردية بالمصلحة الإجتماعية .

وستتولد نتائج أخرى هامة منها :

إمكان التنسيق الإقتصادي بين الدول الإسلامية المؤدي إلى التكامل ثم الوحدة . ومنها سرعة التنمية الناشئة عن الإحتفاظ بمبدأ الفردية والملكية مع تجنب محاذيرها . على عكس ما هو حاصل في الدول الإسلامية الآخذة بالنظام الإشتراكي من قتل المبادرة الفردية والإعتماد على أجهزة سيئة ودون المستوى المطلوب سواء من الوجهة الفنية أم من وجهة الضمير المسلكي . ومنها أيضاً بروز كتلة إقتصادية عالمية جديدة ، وهي في الوقت نفسه كتلة عقائدية يمكن أن تكون على الصعيد العالمي وبالنسبة للكتل الأخرى رائدة لا

منافسة في حلبة الصراع . يرجى لها أن تحقق تحرير الإنسان وإسعاده ، وهو الهدف العام الذي عجزت النظم والكتل الأخرى عن تحقيقه . وذلك بإقامة إقتصاد يخدم الإنسان وحضارته بدلاً من إقتصاد يسخّر الإنسان لخدمته .

* * *

المجموعة الرابعة

الزكاة والضرائب

* دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية .

* فكرة العدالة الضريبية في الزكاة في صدر الإسلام .

* دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة .



دور الزكـاة
في
علاج المشكلات الإقتصادية

الدكتور يوسف القرضاوي*

مقدمـــة :

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن إهتدى بهداه ، (أما بعد) .

فإن المشكلات الإقتصادية في عصرنا تحتل الصدارة بالنسبة لغيرها من المشكلات ، لأن الناس شغلوا بمعركة الخبز ، ولقمة العيش ، حتى أصبح العامل الإقتصادي أبرز العوامل في قيام الحكومات أو سقوطها ، ونجاح السياسات أو إخفاقها ، واشتعال الثورات أو خمودها .

وتكاد أن تكون المعركة المذهبية « الإيديولوجية » الدائرة في قارات العالم الآن أن تكون ذات طابع إقتصادي .

والإسلام ليس بمعزل عن هذه المشكلات ، بل له موقف إيجابي منها ، وللزكاة دُورٌ مؤكّد في حلّها ، لهذا كان علينا أن نعرض هنا لبعض هذه المشكلات التي لها علاقة بالزكاة لنعرف كيف عالجتها . وهذه المشكلات هي :

١ — مشكلة البطالة .
٢ — مشكلة الفقر .
٣ — مشكلة الكوارث والديون .
٤ — مشكلة الفوارق الإقتصادية الفاحشة .
٥ — مشكلة كنز النقود وحبسها .

* أستاذ وعميد كلية الشريعة — قطر .

(١)
مشكلة البطالة

البطالة مشكلة إقتصادية وإجتماعية وإنسانية ذات خطر. فإذا لم تجد العلاج الناجح ، تفاقم خطرها على الفرد ، وعلى الأسرة ، وعلى المجتمع .

فهي خطر على الفرد :

أ) إقتصادياً ، حيث يفقد الدخل .
ب) وصحّياً ، حيث يفقد الحركة .
جـ) ونفسياً ، حيث يعيش في فراغ .
د) وإجتماعياً ، حيث ينقم على غيره .

وهي كذلك خطر على الأسرة :
— حيث يفقد العائل شعوره بالقدرة على تحمل المسؤولية .
— وتفقد العائلة شعورها بالإطمئنان إلى مقدرة العائل والثقة به .
— ويواجه الجميع حالة من التوتر والقلق والخوف من الغد المجهول .

وهي كذلك خطر على المجتمع بأسره :

— خطر على إقتصاده ؛ لما وراءها من تعطيل طاقات قادرة على الإنتاج .
— خطر على تماسكه ؛ لما وراءها من إثارة فئة تشعر بالضياع ، ضد الفئات الأخرى .
— خطر على أخلاقه ؛ لأن تربة الفراغ والقلق لا تنبت إلا الشرور والجرائم .

ومن ثم كره الإسلام البطالة ، وحث على العمل والمشي في مناكب الأرض ، وإعتبره عبادة وجهاداً في سبيل الله إذا صحّت فيه النية ، وروعيت الأمانة والإتقان ، ولم يبال النبي (ﷺ) أن يكون هذا العمل مما يستهين به الناس أو ينظرون إليه نظرة استخفاف وإزدراء ، مثل الإحتطاب . المهم أن يكون حلالاً ، وأن يكف وجه صاحبه عن ذل السؤال .

ولقد ذكر لأصحابه أنه وإخوانه من رسل الله المصطفين الأخيار كانوا يعملون ، فهو

رعى الغنم ، كما رعاها موسى وغيره ، وقال : « ما أكل أحدٌ طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده » رواه البخاري .

والذي يهمنا ذكره هنا هو دور الزكاة في محاربة البطالة ، وزيادة حجم العمالة . وإن كان هذا مستغرباً أو مستبعداً لدى بعض المعاصرين ، ممن لم يدرسوا حقيقة الزكاة . وربّما توهّم بعضهم أنها تغري بالتبطل أو تعين عليه مادام أهل البطالة يجدون في صندوق الزكاة عوناً ومدداً وهم قاعدون مستريحون ! وهو وهم لا أساس له من تعاليم الإسلام .

البطالة نوعان :

ويحسن بنا أن ننبّه هنا إلى أن البطالة نوعان :

١ — بطالة جبرية .

٢ — وبطالة إختيارية .

ولكل منهما حكمه وموقف الإسلام منه ، وبالتالي موقف الزكاة .

موقف الإسلام من البطالة الجبرية :

فالبطالة الجبرية هي التي لا اختيار للإنسان فيها ، وإنما تفرض عليه أو يُبتلى بها كما يُبتلى بكافة مصائب الدهر . فقد يكون سببها عدم تعلمه مهنة في الصغر يكسب منها معيشته ، ومسؤولية هذا على أولياء أمره الذين أهملوا تعليمه في صغره ما ينفعه في كبره .

وقد يكون تعلم مهنة ثم كسد سوقها لتغير البيئة أو تطوّر الزمن ، فيحتاج إلى امتهان حرفة أخرى أصلح للحال ، وأنفع في المآل .

وقد يحتاج إلى آلات وأدوات لازمة لمهنته ولا يجد مالاً يشتري به ما يريد .

وقد يعرف التجارة ولكنه يفتقر إلى رأس المال الذي تدور به تجارته ،

وقد يكون من أهل الزراعة ، ولكنه لا يجد أدوات الحرث ، أو آلات الري ، وربّما لا يجد الأرض التي يزرعها .

وفي كل هذه الصور يأتي دور الزكاة ، وتتجلى وظيفتها . إنه دور الممول لكل ذي تجارة أو حرفة يحتاج معها إلى مال لا يجده .

فليست وظيفتها إعطاء دراهم معدودة من النقود ، أو أقداح محدودة من الحبوب ، تكفي الإنسان أياماً أو أسابيع ثم تعود حاجته كما كانت ، وتظل يده ممدودة بطلب المعونة .

إنما وظيفتها الصحيحة تمكين الفقير من إغناء نفسه بنفسه ، بحيث يكون له مصدر دخل ثابت يغنيه عن طلب المساعدة من غيره ، ولو كان هذا الغير هو الدولة نفسها . فمن كان من أهل الإحتراف أو الإتجار ، أعطي من صندوق الزكاة ما يمكنه من مزاولة مهنته أو تجارته ، بحيث يعود عليه من وراء ذلك دخل يكفيه ، بل يتم كفايته وكفاية أسرته بإنتظام ، وعلى وجه الدوام .

أما العاجز الذي لا يقدر على مزاولة مهنة أو عملٍ يكسب منه معيشته فله حكم آخر .

وفي هذا يقول الإمام النووي في « **المجموع** » في بيان مقدار ما يصرف إلى الفقراء أو المسكين من الزكاة نقلاً عن جمهور الشافعية :

« قالوا : فإن كان عادته الإحتراف أعطي ما يشتري به حرفته ، أو آلات حرفته ، قلّت قيمة ذلك أم كثرت ، ويكون قدره بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالباً تقريباً ، ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص » .

وقرب جماعة من أصحابنا ذلك فقالوا : من يبيع البقل يعطى خمسة دراهم أو عشرة . ومن حرفته بيع الجوهر يعطى عشرة آلاف درهم مثلاً ، إذا لم يتأت له الكفاية بأقل منها ... ومن كان تاجراً أو خبّازاً أو عطاراً أو صرافاً أعطي بنسبة ذلك . ومن كان خيّاطاً أو نجاراً أو قصّاراً أو قصّاباً ، أو غيرهم من أهل الصنائع أعطي ما يشترى به من الآلات التي تصلح لمثله .

وإن كان من أهل الضياع (المزارع) يعطى ما يشترى به ضيعة أو حصّة في ضيعة تكفيه غلتها على الدوام .

فإن لم يكن محترفاً ، ولا يحسن صنعة أصلاً ولا تجارةً ولا شيئاً من أنواع المكاسب أعطي كفاية العمر الغالب لأمثاله في بلاده ، ولا يتقدر بكفاية سنة »[1] .

---

(١) أنظر : المجموع ، للنووي جـ٦ ص ١٩٣ – ١٩٥ ط المنيرية .

وأكّد ذلك العلامة شمس الدين الرملي في شرح المنهاج للنووي ، فذكر أن الفقير والمسكين إن لم يحسن كل منهما كسباً بحرفة ولا تجارة ، يعطى كفاية ما بقي من العمر الغالب لأمثاله في بلده . لأن القصد أغناؤه ، ولا يحصل إلا بذلك . فإن زاد عمره عليه أعطي سنة بسنة .

وليس المراد بإعطاء من لا يحسن الكسب إعطاءه نقداً يكفيه بقية عمره المعتاد ، بل أعطاؤه ثمن ما يكفيه دخله منه . كأن يُشتَرَى له به عقار يستغله ويغتني به عن الزكاة فيملكه ويورث عنه . قال : والأقرب كما بحثه الزركشي : أن للإمام — دون المالك — شراءه له ، وله الزامه بالشراء ، وعدم إخراجه عن ملكه ، وحينئذ ليس له إخراجه ، فلا يحل ولا يصح فيما يظهر .

ولو ملك هذا دون كفاية العمر الغالب ، كمل له من الزكاة كفايته ، ولا يشترط إتصافه يوم الإعطاء بالفقر والمسكنة . قال الماوردي . « لو كان معه تسعون ولا يكفيه إلا ربح مائة أعطي العشرة الأخرى ، وإن كفته التسعون — لو أنفقها من غير اكتساب فيها — سنين لا تبلغ العمر الغالب .

وهذا كله فيمن لا يحسن الكسب . أما من يحسن حرفة لائقة تكفيه ، فيعطى ثمن آلة حرفته وإن كثرت ، ومن يحسن تجارةً يعطى رأس مال يكفيه ربحه منه غالباً بإعتبار عادة بلده ... ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والنواحي .

ولو أحسن أكثر من حرفة والكل يكفيه ، أعطي ثمن أو رأس مال الأدنى . وإن كفاه بعضها فقط اعطي له . وإن لم تكفه واحدة منها أعطي لواحدة وزيد له شراء عقار يتم دخله بقية كفايته »[1] أ . هـ

هذا ما نّص عليه الشافعي ، وما رجّحه وأخذ به جمهور أصحابه ، وفرعوا عليه ، وفصلوا فيه تلك التفصيلات الدقيقة التي نقلناها هنا ، والتي تدل على مدى غنى الفقه الإسلامي بالمباديء والصور والفروع في شتى المجالات .

وفي مذهب أحمد رواية تماثل ما نّص عليه الشافعي ، فأجاز للفقير أن يأخذ تمام كفايته دائماً ، بمتجر أو آلة صنعة أو نحو ذلك . وقد اعتمدها جماعة من الحنابلة .

---

(١) أنظر : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، لشمس الدين الرملي جـ٦ ص ١٥٩.

وفي غاية المنتهى وشرحه من كتب الحنابلة : يعطى محترف ثمن آلة وإن كثرت ، وتاجر يعطى رأس مال يكفيه . ويعطى غيرهما من فقير ومسكين تمام كفايتها مع كفاية عائلتها سنة ، لتكرر الزكاة بتكرر الحول فيعطى ما يكفيه إلى مثله .[1]

وهذا تقسيم حسن ينبغي أن يستفاد منه .

الزكاة والبطالة الإختيارية :

أما البطالة الإختيارية ، بطالة من يقدرون على العمل ، ولكنهم يجنحون إلى القعود ، ويستمرئون الراحة ، ويؤثرون أن يعيشوا عالة على غيرهم ، يأخذون من الحياة ولا يعطون ، ويستفيدون من المجتمع ولا يفيدون ، ويستهلكون من طاقاته ولا ينتجون . ولا عائق يحول بينهم وبين السعي والكسب ، من عجز فردي ، أو قهر إجتماعي . فالإسلام يقاوم هؤلاء ولا يرضى عن مسلكهم ، وإن زعموا أنهم إنما تخلوا عن العمل للدنيا من أجل طلب الآخرة ، والتفرغ لعبادة الله تعالى ، إذ لا رهبانية في الإسلام ،

— وقال علي بن أبي طالب : كسبٌ فيه ريبة (شبهة) خير من عطلة .
— وقال عبد الله بن الزبير : شر شيء في العالم البطالة .

وقال العلامة المناوي — وهو من أقطاب التصوف في عصره علماً وعملاً — في شرح حديث « ان الله يحب المؤمن المحترف »[2] :

« في الحديث ذم لمن يدّعي التصوّف ويتعطل عن المكاسب ولا يكون له علم يؤخذ منه ولا عمل في الدين يقتدى به ، ومن لم ينفع الناس بحرفة يعملها يأخذ منافعهم ، ويضيق عليهم معاشهم ، فلا فائدة في حياته لهم ، إلا أن يكدر الماء ، ويغلي الأسعار .

« ولهذا كان عمر — رضي الله عنه — إذا نظر الى ذي سيا ، سأل : أله حرفة ؟ فإذا قيل : لا ، سقط من عينه .

« ومما يدل على قبح من هذا صنيعه ، ذم من يأكل ماله نفسه إسرافاً وبداراً ، فما

---

(١) أنظر : الإنصاف في الراجح من الخلاف في الفقه الحنبلي ، جـ ٣ ص ٢٣٨ ؛ ومطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى جـ ٢ ص ١٣٦ ط المكتب الإسلامي بيروت .

(٢) رواه الحكيم الترمذي والطبراني والبيهقي في « الشعب » عن ابن عمر وهو حديث ضعيف . قال السخاوي : لكن له شواهد . أي فهو بشواهده .

حال من أكل مال غيره ، ولا ينيله عوضاً ، ولا يرد عليه بدلاً ؟

ونقل عن أحد الصوفية قوله : الصوفي الذي لا حرفة له كالبومة الساكنة في الخراب ، ليس فيها نفع لأحد !

« ولما ظهر النبي — ﷺ — بالرسالة ، لم يأمر أحداً من أصحابه بترك الحرفة »[1] أ . هـ

والذي يهمنا هنا هو بيان موقف الزكاة من هؤلاء الذين يتعطلون عن الكسب باختيارهم ، مع تمتعهم بالمّرة والقوة .

والذي تدل عليه السنّة النبوية بصراحة : أن هؤلاء لاحظّ لهم في مال الزكاة .

فليس كل فقير أو مسكين يستحق أن يأخذ من الزكاة ، كما يظن كثيرون . فقد يوجد الفقر ، ويوجد مانع يمنع الإستحقاق .

فالفقير العاطل عن العمل وهو قادر عليه ، لا يجوز أن يجرى عليه رزق دائم ، أو راتب دوري من أموال الزكاة ، لأن في ذلك تشجيعاً للبطالة ، وتعطيلاً لعنصر قادر على الإنتاج من جانب ، ومزاحمة لأهل الزكاة الحقيقيين ، من الضعفاء والزمنى والعاجزين عن الكسب في خاصة حقوقهم من جانب آخر .

وقد جاء في الحديث : « لا تحل الصدقة لغنّي ولا لذي مرّة سوى »[2].

والتصرف السديد الواجب هو ما فعله رسول الله — ﷺ — بإزاء واحد من هؤلاء السائلين .

فعن أنس بن مالك[3] : أن رجلاً من الأنصار أتى النبي — ﷺ — يسأله ، فقال : أما في بيتك شيء ؟ قال : بلى ، حلس[4] نلبس بعضه ونبسط بعضه ،

---

(١) **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، للسيوطي جـ٢ ص ٢٩٠ ، ٢٩١

(٢) رواه الخمسة وحسنة الترمذي .

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه . وقال الترمذي : هذا حديث حسن لا نعرفه ألا من حديث الأخضر بن عجلان . وقد قال فيه يحيى بن معين : صالح — وقال أبو حاتم الرازي : يكتب حديثه أنظر : **مختصر سنن أبي داود للمنذري ، جـ٢ ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .**

(٤) الحلس : كساء يوضع على ظهر البعير أو يفرش في البيت تحت حر الثياب .

وقعب[1] نشرب فيه الماء . قال : إئتني بهما . فأتاه بهما ، فأخذهما رسول الله — ﷺ — وقال : من يشتري هذين ؟ قال رجل : أنا آخذهما بدرهم . قال : من يزيد على درهم ؟ مرّتين أو ثلاثاً .

قال رجل : أنا آخذهما بدرهمين . فأعطاهما اياّه وأخذ الدرهمين ، وأعطاهما الأنصاري وقال : إشتر بأحدهما طعاما وانبذه إلى أهلك ، وإشترِ بالآخر قدوما فائتني به . فشدّ رسول الله — ﷺ — عوداً بيده ثم قال له : إذهب فاحتطب وبع ولا أرينّك خمسة عشر يوماً . فذهب الرجل يحتطب ويبيع . فجاء وقد أصاب عشرة دراهم ، فاشترى ببعضها طعاماً . قال رسول الله — ﷺ — : هذا خيرٌ لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة ! إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة : لذي فقرٍ مدقعٍ[2] أو لذي غرمٍ مفظعٍ[3] أو لذي دمٍ موجعٍ[4] . »

وفي هذا الحديث الناصع نجد النبي — ﷺ — لم يرد للأنصاري السائل أن يأخذ من الزكاة وهو قوي على الكسب ، ولا يجوز له ذلك ، إلا إذا ضاقت أمامه المسالك ، وأعيته الحيل . وولي الأمر لابد أن يعينه في إتاحة الفرصة للكسب الحلال وفتح باب العمل أمامه .

إن هذا الحديث يحتوي خطوات سبّاقة سبق بها الإسلام كل النظم التي عرفتها الإنسانية بعد قرون طويلة من ظهور الإسلام .

إنه لم يعالج السائل المحتاج بالمعونة المادية الوقتية كما يفكر كثيرون ، ولم يعالجه بالوعظ المجرد ، والتنفير من المسألة ، كما يصنع آخرون . ولكنه أخذ بيده في حل مشكلته بنفسه وعالجها بطريقة ناجحة .

علّمه أن يستخدم كل ما عنده من طاقات وإن صغرت وأن يستنفد ما يملك من حيل وإن ضؤلت فلا يلجأ إلى السؤال وعنده شيء يستطيع أن ينتفع به في تيسير عمل يغنيه .

---

(١) القعب : القدح أو الإناء .

(٢) الفقر المدقع : الشديد . وأصله من الدقعاء وهو التراب . ومعناه : الفقر الذي يفضي به إلى التراب ، أي لا يكون عنده ما يتقي به التراب .

(٣) الغرم المفظع : أن تلزمه الدية الفظيعة الفادحة ، فتحل له الصدقة ويعطى من سهم الغارمين .

(٤) الدم الموجع : كناية عن الدية يتحملها ، فترهقه وتوجعه ، فتحل المسألة فيها .

وعلّمه أن كل عمل يجلب رزقاً حلالاً هو عمل شريفٌ كريمٌ ، ولو كان إحتطاب حزمةٍ يجلبها فيبيعها ، فيكف الله بها وجهه أن يراق ماؤه في سؤال الناس .

وأرشده إلى العمل الذي يناسب شخصه وقدرته ، وظروفه وبيئته ، وهيّأ له « آلة العمل » الذي أرشده إليه ، ولم يدعه تائها حيران .

وأعطاه فرصة خمسة عشر يوماً يستطيع أن يعرف منه بعدها مدى ملاءمة هذا العمل له وفاءه بمطالبه ، فيقرّه عليه ، أو يدبّر له عملا آخر .

وبعد هذا الحل العملي لمشكلته لقّنه الدرس النظري الموجز البليغ في الزّجر عن المسألة والترهيب منها ، والحدود التي تجوز في دائرتها .

وما أحرانا أن نتبع هذه الطريقة النبوية الرشيدة . فقبل أن نبدىء ونعيد في محاربة التسوّل بالكلام والإرشاد نبدأ أوّلاً بحل المشاكل وتهيئة العمل لكل عاطل .

ودور الزكاة هنا لا يخفى . فمن حصيلتها يمكن إعطاء العاطل القادر ما يمكنه من العمل . ومنها يمكن أن يعلّم أو يدّرب على عمل مهني يحترفه ويعيش منه . ومنها يمكن إقامة مشروعات جماعية ، مصانع أو متاجر أو مزارع ونحوها من المؤسسات ، ليشتغل فيها العاطلون ، وتكون ملكاً لهم بالإشتراك ، كلها أو بعضها .

المتفرغ للعبادة لا يأخذ من الزكاة :

ومما يستحق التسجيل والتنويه هنا أن فقهاءنا قالوا : إذا تفرغ إنسان قادر على الكسب لعبادة الله تعالى بالصلاة والصيام ونحوهما من نوافل العبادات لا يعطى من الزكاة ولا تحلّ له ، لأن مصلحة عبادته قاصرة عليه .(١) ولأنه مأمور بالعمل والمشي في مناكب الأرض ، ولا رهبانية في الإسلام ، والعمل في هذه الحال لكسب العيش من أفضل العبادات إذا صدقت النيّة ، والتزمت حدود الله .(٢)

المتفرغ للعلم يأخذ من الزكاة :

فأما إذا تفرَّغ لطلب علمٍ نافعٍ ، وتعذّر الجمع بين الكسب وطلب العلم ، فإنه

(١) أنظر : **الروضة** للنووي ط المكتب الإسلامي ص ٣٠٩ و **المجموع** جـ٦ ص ١٩١ .

(٢) أنظر في تفصيل ذلك كتابنا « **العبادة في الإسلام** » ص٦١ – ٦٢ ط ثانية .

يُعطى من الزكاة قدر ما يعينه على أداء مهمته ، وما يشبع حاجته ومنها كتب العلم التي لا بدّ منها لمصلحة دينه ودنياه .

وإنما يُعطى طالب المعلم لأنه يقوم بفرض كفاية ، ولأن فائدة علمه ليست مقصورة عليه بل هي لمجموع الأمة . فمن حقّه أن يعان من مال الزكاة ، لأنها لأحد رجلين : إما لمن يحتاج من المسلمين ، أو لمن يحتاج إليه المسلمون ، وهذا قد جمع بين الأمرين .

واشترط بعضهم أن يكون نجيباً يرجى تفوّقه ونفع المسلمين به ، وإلا لم يستحق الأخذ من الزكاة ، مادام قادراً على الكسب .[1] وهو قول وجيه . وهو الذي تسير عليه الدول الحديثة ، حيث تنفق على النجباء والمتفوقين ، بأن تتيح لهم دراسات خاصة ، أو ترسلهم في بعثات خارجية أو داخلية .

(٢)
مشكلة الفقر

نستطيع أن نصنّف مشكلة الفقر في المشكلات الإقتصادية ، لأن معنى الفقر هو عجز الموارد المالية للفرد — أو للمجتمع أيضاً — عن الوفاء بحاجاته الإقتصادية .

ولهذا يعْني الإقتصاديون بعلاج مشكلة الفقر ووضع الحلول النظرية والعملية للقضاء عليها .

ولكن الفقر مع ذلك مشكلة إجتماعية ، لأنها تصيب طائفة من أبناء المجتمع ، وتعجزهم عن القيام بدورهم في تنمية المجتمع وترقيته ، وتثير في أنفسهم ألواناً من الحسد والكراهية للواجدين الموسرين من أعضاء مجتمعهم ، وقد تثير فيهم النقمة على المجتمع كله ، والتمرد على قيمه وأوضاعه كلها ، غير مميزين بين الخير والشر ، وبين الحسن والقبيح .

ولهذا يعمل الإجتماعيون على حل هذه المشكلة بكل ما يستطيعون ، سواء كان هذا الفقر مما يصيب الفرد ، أو يعرض للأسرة ، أو يطرأ على المجتمع كله ، بسبب قحطٍ أو

(١) شرح غاية المنتهى ، جـ ٢ ص ١٣٧ ، وحاشيه الروض المربع ، جـ ١ ص ٤٠٠ ، والمجموع ، جـ ٦ ص ١٩٠ - ١٩١ .

حرب،أو فياضاناتٍ أو غير ذلك من الأسباب التي تصيب الجماعة في مواردها العامة ومصادر دخلها القومي .

والفقر أيضاً مشكلة سياسية ، لأن من أهم ما تسعى الأنظمة السياسية للتغلب عليه هو الفقر ، ولهذا عدّوه أحد الأعداء الثلاثة التي تحرص الدول والحكومات على محاربتها ، وتخليص شعوبها من براثنها : الفقر والجهل والمرض .

والفقر — قبل ذلك كله — مشكلة إنسانية ، لأنها مشكلة الإنسان من حيث هو إنسان . هذا المخلوق الذي جعله الله في الأرض خليفة ، وسخّر له مافي السموات وما في الأرض جميعاً منه ، وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة ، ومع هذا لا يجد ما يشبع حاجاته ويتم كفايته ، مع أن السماء لم تشح بمائها ، ولا الأرض بنباتها ، ولا الشمس بضيائها !

لهذا لم يكن عجيباً أن يوجّه الإسلام عنايةً كبرى لعلاج هذه المشلكة والعمل على تحرير الإنسان من ضغط نيرها على عنقه .

وسرّ هذه العناية يرجع الى أمرين ، هما : نظرة الإسلام الى الإنسان ، ونظرة الإسلام إلى الفقر .

نظرة الإسلام إلى الإنسان :

أما نظرة الإسلام إلى الإنسان ، فهي نظرةٌ متفردةٌ متميزةٌ غير مسبوقةٍ ولا ملحوقة .

لقد رفع الإسلام من قيمة الإنسان ، وأعلى من قدره بما لا يعرف نظيره في دينٍ سماويٍ ولا فلسفة وضعية . فقد أعلن القرآن كرامة هذا الجنس عند الله حيث قال تعالى : ﴿ ولقد كرّمنا بني آدمٍ وحملناهم في البّر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثيرٍ ممن خلقنا تفضيلاً ﴾[1] . كما أعلن أن الله جعله في الأرض خليفة ، وسخّر له سائر مخلوقاته العلوية والسفلية ، فكلها تعمل لخدمته ومصلحته ، وأعانته على بلوغ غايته ﴿ ألم تروا أن الله سخّر لكم ما في السموات وما في الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ﴾[2]

وإذا كانت هذه هي قيمة الإنسان ومكانته في الإسلام ، فلا عجب أن تعنى

---

(١) الإسراء : ٦٠ .

(٢) لقمان : ٢٠ .

شريعته بإشباع حاجاته ، ورعاية ضروراته ، وتحقيق مطالبه الحيوية ، حتى يستطيع أن يعيش ويعمر الأرض ، ويقوم بحق الخلافة والعبادة فيها ، وذلك أن الله ركّب كيانه من جسمٍ وعقلٍ وروحٍ ، ولكل منها مطالبها وحاجاتها فللجسم ضروراته ، وللعقل تطلعاته ، وللروحِ أشواقه وتحليقاته ، ولا يكون الإنسان إنساناً إلا بإشباع كيانه كله .

وقد جاءت آيات القرآن تبيّن أن إعطاء الإنسان الفقير إعطاءٌ لله — عزّ وجلّ — نفسه ، فمن أعان ذا حاجة فكأنه أقرض الله تعالى ، ومن تصدّق على مسكين ، وقعت صدقته في يد الله قبل أن تقع في يد المسكين .

نظرة الإسلام إلى الفقر :

أما نظرة الإسلام إلى الفقر ، فهو يراه خطراً على العقيدة ، وخطراً على الأخلاق ، وخطراً على سلامة التفكير ، وخطراً على الأسرة وخطراً على المجتمع[1] ويعتبره بلاء ومصيبة يطلب دفعها ، ويستعاذ بالله من شرها ، وخاصة إذا عظم الفقر ، حتى أصبح « فقراً منسياً » فهو مثل الغنى إذا تفاقم حتى يصبح « غنىً مطغياً » . وقد روى أكثر من صحابي عن النبي — ﷺ — أنه كان يتعوّذ بالله من الفقر . ولو لا أنه شرٌ وبلاءٌ ما استعاذ بالله منه .

فعن عائشة — رضي الله عنها — أن النبي (ﷺ) كان يتعوّذ : « اللهم إني أعوذ بك من فتنة النار ، ومن عذاب النار ، وأعوذ بك من فتنة الغنى ، وأعوذ بك من فتنة الفقر » (رواه البخاري) .

وعن أبي هريرة مرفوعاً : « اللهم إني أعوذ بك من الفقر ، والقلة ، والذلة ، واعوذ بك من أن أظِلمَ أو أظْلَمَ » (رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة). فهو يستعيذ بالله من كل مظاهر الضعف مادية ومعنوية ، سواء أكان الضعف بسبب فقد المال وهو « الفقر » ، أو فقد الرجال وهو « القلة » ، أو بسبب هوان النفس وهو « الذلة » .

وأكثر من ذلك أنه قرنه في تعوّذه بالكفر — وهو شر ما يستعاذ منه — دلالةً على بالغ خطره .

---

(١) أنظر في تفصيل ذلك كتابنا « **مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام** » فصل « نظرة الإسلام إلى الفقر » .

فعن أبي بكر مرفوعاً : « اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر ، اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر ، لا إله الا أنت » (رواه أبو داود) .

قال العلامة المناوي في فيض القدير : قرنُ الكفر بالفقر ، لأنه قد يجر إليه ، ولأنه يحمل على حسد الأغنياء ، والحسد يأكل الحسنات ، وعلى التذلل لهم بما يدنّس به عرضه ، ويثلم به دينه ، وعلى عدم الرضا بالقضاء ، وتسخط الرزق ، وذلك إن لم يكن كفراً فهو جارّ اليه .

وقال سفيان الثوري : لئن أجمع عندي اربعين ألف دينار حتى أموت عنها أحب اليّ من فقر يومٍ ، وذلي في سؤال الناس ، قال : ووالله ما أدري ما يقع مني لو أبتليت ببلية من فقرٍ أو مرضٍ ، فلعلّي أكفر ولا أشعر !

هدف الإسلام من مطاردة الفقر :

ومن هنا كانت عناية الإسلام بمطاردة الفقر ، وعلاجه من جذوره ، وتحرير الإنسان من براثنه ، بحيث يتهيأ له مستوىً من المعيشة ملائم لحاله ، لائق بكرامته ، حتى يعينه على أداء فرائض الله ، وعلى القيام بأعباء الحياة ، ويحميه من مخالب الحرمان والفاقة والضياع .

فالإسلام يريد للناس أن يحيوا حياة طيّبة ينعمون فيها بالعيش الرغد ويغتنمون بركات السموات والأرض ، ويأكلون من فوقهم ومن تحت أرجلهم ، ويحّسون فيها بالسعادة تغمر جوانحم ، وبالأمن يعمر قلوبهم ، وبالشعور بنعمة الله يملأ عليهم صدورهم . وبذلك يقبلون على عبادة الله بخشوعٍ وإحسانٍ ولا يشغلهم الهّم في طلب الرغيف ، والإنشغال بمعركة الخبز عن معرفة الله وحسن الصلة به ، والتطلع إلى حياة أخرى هي خير وأبقى .

ومن هنا فرض الله الزكاة ، وجعلها من دعائم دين الإسلام ، تؤخذ من الأغنياء لترد على الفقراء ، فيقضي بها الفقير حاجاته المادية ، كالمأكل والمشرب ، والملبس والمسكن ، وحاجاته النفسية الحيوية ، كالزواج الذي قرّر العلماء أنه من تمام كفايته ، وحاجاته المعنوية الفكرية ، ككتب العلم لمن كان من أهله .

وبهذا يستطيع هذا الفقير أن يشارك في الحياة ، ويقوم بواجبه في طاعة الله ، وبهذا يشعر أنه عضو حيّ في جسم المجتمع ، وأنه ليس شيئاً ضائعاً ولا كمّاً مهملاً ، وإنما هو في

مجتمع إنساني كريم يُعنى به ويرعاه ويأخذ بيده ، ويقدم له يد المساعدة في صورة كريمة ، لا مَن فيها ولا أذى ، بل يتقبلها من يد الدولة ، وهو عزيز النفس ، مرفوع الرأس ، موفور الكرامة ، لأنه إنما يأخذ حقه المعلوم ، ونصيبه المقسوم .

حتى لو اضطربت الأمور في المجتمع المسلم ، وقدّر للأفراد أن يكونوا هم الموزعين للزكاة بأنفسهم ، فإن القرآن يحذرهم من إهانة الفقير أو جرح إحساسه بما يفهم منه الإستعلاء عليه ، أو الإمتنان ، أو أي معنى يؤذي كرامته وينال من عزته كمسلم . قال : ﴿ يأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ، كالذين ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر ، فمثله كمثل صفوانٍ عليه تراب فأصابه وابلٌ فتركه صلداً ﴾(١) .

وإن شعور الفقير أنه ليس ضائعاً في المجتمع ، وأن مجتمعه يهتم به ويرعاه كسب كبير لشخصيته ، وزكاة لنفسيته ، وهذا الشعور نفسه ثروة لا يستهان بها للأمة كلها .

وإن رسالة الإنسان على الأرض، وكرامته على الله ، تقتضيان ألاّ يترك للفقر الذي ينسيه نفسه وربّه ، ويذهله عن دينه ودنياه ، ويعزله عن أمته ورسالتها ، ويشغله عن ذلك كله بالتفكير في سد الجوع وستر العورة ، والحصول على المأوى .

دور الزكاة في علاج الفقر :

أمّا دور الزكاة في علاج مشكلة الفقر فهو دور غير منكور للعام والخاص من المسلمين ومن غيرهم ، وربما لا يعرف الكثيرون للزكاة هدفاً إلاّ علاج الفقر ومساعدة الفقراء . وإن كانت صورة هذا العلاج غير واضحة المعالم في أذهان الكثيرين .

والواقع أن الزكاة ليست هي العلاج الوحيد للفقر في نظر الإسلام .

فهناك العمل الذي يجب أن يسعى له الفرد ويساعده أولو الأمر ، ليسد عن طريقه حاجاته ويكفي به نفسه وأسرته ، ويستغني به عن معونة غيره .

وهناك نفقات الموسورين من الأقارب ، وموارد الدولة الإسلامية المختلفة والحقوق الواجبة في المال بعد الزكاة ، والصدقات المستحبة ، وغيرها .. فكل هذه تعمل على علاج الفقر وإستئصال جذوره ، بجانب فريضة الزكاة .

---

(١) سورة البقرة : ٢٦٤ .

كما أننا ننبّه هنا على أمر آخر ، وهو : ان مهمة الزكاة ليست مقصورة على علاج مشكلة الفقر وما يتفرع عنها ، ويلحق بها ، من المشكلات الإجتماعية . فنحن نعلم أن من مهمتها مساعدة الدولة المسلمة على تأليف القلوب وتثبيتها على الإسلام والولاء له ولأهله . ومساعدتها كذلك على أداء الفريضة المحكمة الباقية إلى يوم الدين ، وهي الجهاد لإعلاء كلمة الإسلام ، وتشجيع الغارمين في سبيل الخير والإصلاح على الإستمرار في هذا الطريق ، من مهمة الزكاة أيضاً .

ومع هذا نقول : إن المهمة الأولى للزكاة هي علاج مشكلة الفقر علاجاً جذرياً أصيلاً لا يعتمد على المسكنات الوقتية ، أو المداواة السطحية الظاهرية . حتى ان النبي — ﷺ — لم يذكر في بعض الأحيان هدفاً للزكاة غير ذلك ، كما في حديثه لمعاذ حين أرسله إلى اليمن ، وأمره أن يعلم من أسلم منهم « إن الله افترض عليهم صدقةً في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم » (رواه الجماعة عن ابن عبّاس) .

علاج الفقر بعلاج سببه :

ومن اللازم — لكي تؤدي الزكاة دورها كما ينبغي في مطاردة الفقر — أن يعرف سبب الفقر لهذا الفرد أو ذاك ، ولهذه الفئة أو تلك ، ولهذا الإقليم أو غيره . فإن الأمراض تختلف أدويتها إذا اختلفت أسبابها . ولا يكون الدواء ناجعاً إلا إذا كان التشخيص صحيحاً ، ولا يصح تشخيص مالم يعرف سبب الداء ، ليصرف له ما يناسبه من الدواء . فعلاج الفقر الذي سببه البطالة والعطلة والقعود عن الكسب المناسب ، أو عدم البحث الكافي عنه ، غير علاج الفقر الذي سببه العجز عن العمل . وهذا وذاك غير الفقر الذي سببه كثرة العيال وقلة الدخل ، وهلمّ جرّا .

١ — فالفقير الذي سبب فقره البطالة قد سبق الحديث عنه سواء كانت بطالة جبرية أم إختيارية .

٢ — والفقير الثاني : فقير عاجز عن إكتساب ما يكفيه ، وعجزه هذا لأحد سببين :

أ) إمّا لضعف جسماني يحول بينه وبين الكسب لصغر السن وعدم العائل كما في اليتامى ، أو لكبر السن كما في الشيوخ والعجائز .

أو لنقص بعض الحواس أو بعض الأعضاء ، أو مرض معجز ... الخ تلك الأسباب البدنية التي يبتلي المرء بها ، ولا يملك إلى التغلب عليها سبيلاً فهذا يعطى من الزكاة ما يغنيه جبرا لضعفه ، ورحمة بعجزه ، حتى لا يكون المجتمع عوناً للزمن عليه . على أن عصرنا الحديث قد استطاع أن ييسر ، بواسطة العلم ، لبعض ذوي العاهات ، كالمكفوفين والصم والبكم وغيرهم ، من الحرف والصناعات ما يليق بهم ، ويناسب حالتهم ، ويكفيهم هوان السؤال ، ويضمن لهم العيش الكريم . وهنا نستطيع الإنفاق على تعليمهم وتدريبهم من مال الزكاة .

ب) والسبب الثاني للعجز عن الكسب : هو انسداد أبواب العمل الحلال في وجه القادرين عليه ، رغم طلبهم له ، وسعيهم الحثيث اليه ، ورغم محاولة ولي الأمر إتاحة الكسب لهؤلاء . فهؤلاء — ولا شك — في حكم العاجزين عجزاً جسمانياً مقعداً ، وإن كانوا يتمتعون بالمرّة والقوة ، لأن القوّة الجسدية وحدها لا تطعم ولا تغني من جوع ، مالم يكن معها إكتساب .

وقد روى الإمام أحمد وغيره ، قصة الرجلين اللذين جاءا يسألان النبي — ﷺ — من الصدقة فرفع فيهما البصر وخفضه ، فوجدهما جلدين قويين ، فقال لهما : « إن شئتما أعطيتكما ، ولا حظّ فيها لغنّي ولا لقويّ مكتسب »(١).

فالقويّ المكتسب هو الذي لا حق له في الزكاة . فإذا لم يجد الكسوب عملاً أو وجد عملاً غير مباح ، أو عملاً لا يليق بمكانته عرفاً ، أو يشق عليه مشقة غير معتادة ، حل له حينئذ الأخذ من الزكاة .

٣ — ومن الفقراء نوع ثالث مستور الحال ، ليس عاطلاً عن العمل ، ولا عاجزاً عنه ، ولكنه يعمل ويكسب بالفعل ، ويدرّ عليه كسبه دخلاً ورزقاً . ولكن دخله لا يفي بخرجه ، ومكسبه لا يسد كل حاجاته ، ولا يحقق تمام كفايته ، ككثير من العمال والمزارعين ، وصغار الموظفين والحرفيين ، ممّن قلّ ما لهم وكثر عيالهم ، وثقلت أعباء المعيشة عليهم . فهل في حصيلة الزكاة نصيب لهؤلاء الذين لا يكاد يلتفت إلى حاجتهم أحد ، ولا يحسبهم المجتمع في عداد الفقراء والمساكين (الرسميين) ؟ !

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والنسائي ، وقال أحمد : ما أجوده من حديث وقال النووي : هذا الحديث صحيح . المجموع جـ٦ ص ١٨٩ .

والجواب بالإيجاب ، فإن النبي — ﷺ — قد نبّه على هذا الصنف بوضوح ، ولفت إليه الأنظار بقوّة ، حين رسم لأصحابه صورة للمسكين الحقيقي الذي يغفل الناس عنه ، وهو الجدير أن يساعد ويعان .

يقول الرسول : « ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرتان ، ولا اللقمة واللقمتان . إنما المسكين الذي يتعفف ، اقرؤا ان شئتم : ﴿ لا يسألون الناس الحافاً ﴾[1] ومعنى (لا يسألون الناس الحافاً) : لا يلحون في المسألة ، ولا يكلفون الناس مالا يحتاجون اليه ، فإن من سأل وعنده ما يغنيه عن المسألة فقد ألحف . وهذا وصف لفقراء المهاجرين الذين قد انقطعوا إلى الله ورسوله ، وليس لهم مال ولا كسب يردون به على أنفسهم ما يغنيهم .[2]

قال الله تعالى في وصفهم ، والتنويه بشأنهم : ﴿ للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض ، يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ، تعرفهم بسيماهم ، لا يسألون الناس الحافاً ﴾ .

فهؤلاء وأشباههم أحق الناس أن يعانوا ، كما أرشدنا رسول الله — ﷺ — في حديثه المذكور .

وفي رواية أخرى : « ليس المسكين الذي يطوف على الناس ، ترده اللقمة واللقمتان ، والتمرة والتمرتان ، ولكن المسكين الذي لا يجد غنى يغنيه ، ولا يفطن له فيتصدق عليه ، ولا يقوم فيسأل الناس » .[3]

ذلك هو المسكين الجدير بالمعونة ، وإن كان الناس يغفلون عنه ، ولا يفطنون له ، وإنه ليشمل كثيراً من المستورين من أرباب البيوتات ، وأصحاب الأسر المتعففين . الذين تمنعهم عزة النفس عن طلب المعونة أو التظاهر بالحاجة .

وقد سئل الإمام الحسن البصري عن الرجل تكون له الدار والخادم : أيأخذ من الزكاة ؟ فأجاب : يأخذ ان إحتاج ، ولا حرج عليه .[4]

---

(١) البقرة : ٢٧٣ .

(٢) **تفسير ابن كثير** . جـ ١ ص ٣٢٤ ط الحلبي .

(٣) الحديث بروايته متفق عليه .

(٤) **الأموال** . لأبي عبيد ، ص ٥٥٦ ط السنة المحمدية .

وسئل الإمام أحمد في الرجل : إذا كان له عقار يستغله ، أو ضيعة تساوي عشر آلاف درهم أو أقّل من ذلك أو أكثر ، ولكنها لا تقيمه — يعني لا تقوم بكفايته — . فقال : يأخذ من الزكاة .(١)

وقال الشافعية : إذا كان له عقار ونقص دخله عن كفايته ، فهو فقير أو مسكين ، فيُعطى من الزكاة تمام كفايته ، ولا يكلف بيعه .(٢)

وقال المالكية : يجوز دفع الزكاة لمن يملك نصاباً أو أكثر ، لكثرة عياله ، ولو كان له الخادم والدار التي تناسبه .(٣)

وقال الحنفية : لا بأس بأن يعطى من الزكاة من له مسكن ، وما يتأثث به في منزله ، وخادم ، وفرس ، وسلاح ، وثياب البدن ، وكتب العلم إن كان من أهله ، واستدلوا بما روى عن الحسن البصري أنه قال : كانوا يعطون الزكاة لمن يملك عشرة آلاف درهم من الفرس والسلاح ، والخادم والدار .

قوله « كانوا » : كناية عن أصحاب رسول الله — ﷺ — وهذا لأن هذه الأشياء من الحوائج اللازمة التي لابد للإنسان منها ، فكأن وجودها وعدمها سواء .(٤)

ليس المقصود بالزكاة إذن إعطاء المعدم المترب فقط ، ذلك الذي لا يجد شيئاً ، أو لا يملك شيئاً ، وإنما يقصد بها أيضا إغناء من يجد بعض الكفاية ولكنه لا يجد كل ما يكفيه .

كم يصرف للفقير والمسكين من الزكاة ؟

أما مقدار ما يصرف للفقير والمسكين من مال الزكاة فقد اختلف الفقهاء في ذلك ما بين مضّيق وموّسع ، حسبما تراءى لكل منهم من الدليل .

وقد تعرض الإمام أبو حامد الغزالي لهذه المسألة « في الاحياء » وهو يتحدث عن أدب الآخذ للزكاة والصدقة ، وما يجب عليه من الوظائف إزاءها . قال :

---

(١) المغني مع الشرح الكبير ، ج٢ ص ٥٢٥ .
(٢) المجموع ، جـ٦ ص ١٩٢ .
(٣) شرح الخرشي وحاشية العدوي ، علي خليل ، جـ٢ ص ٢١٥ .
(٤) بدائع الصنائع . للكاساني ج٢ ص ٤٨ .

ومذاهب العلماء في قدر المأخوذ بحكم الزكاة والصدقة مختلفة : « فمن مبالغ في التقليل إلى حد أوجب الإقتصار على قدر قوت يومه وليلته . وقال آخرون يأخذ إلى حد الغنى ، وحد الغنى نصاب الزكاة ، إذ لم يوجب الله تعالى الزكاة إلاّ على الأغنياء ، فقالوا : له أن يأخذ لنفسه ولكل واحدٍ من عياله نصاب الزكاة.

وقال آخرون : حد الغنى خمسون درهما أو قيمتها من الذهب .

وبالغ آخرون في التوسيع ، فقالوا : له أن يأخذ مقدار ما يشتري به ضيعة ، فيستغني بها طول عمره ، أو يهيء بضاعة ليتجر بها ويستغني بها طول عمره ، لأن هذا هو الغنى ، وقد قال عمر — رضي الله عنه — : « إذا أعطيتم فأغنوا » .

حتى ذهب قومٌ إلى أن من افتقر فله أن يأخذ بقدر ما يعود به إلى مثل حاله ، ولو عشرة آلاف درهم ، إلا إذا خرج عن حد الإعتدال .

فهذا ما حكى فيه . فأما التقليل إلى قوت اليوم أو الأوقية ، فذلك ورد في كراهية السؤال والتردد على الأبواب ، وذلك مستنكر ، وله حكمٌ آخر . بل التجويز إلى أن يشتري ضيعة فيستغني بها أقرب إلى الإحتمال ، وله حكم آخر . وهو أيضاً مائل إلى الإسراف . والأقرب إلى الإعتدال كفاية سنة . فما وراءه فيه خطر وفيما دونه تضييق .(١)

مذهب من يعطي الفقير نصاباً :

والذي يعنينا التعقيب عليه من هذه المذاهب التي ذكرها الغزالي ثلاثة :

أحدها : مذهب من يجوز أن يصرف للمحتاج ولكل واحدٍ من عياله ، نصاب زكاة ، وهو مذهب أبي حنيفة .

ومعنى هذا أن الأسرة المكونة من الأبوين وثلاثة أولاد مثلاً ، تعطى قدر خمسة أنصبة من النصاب النقدي للزكاة . فإذا قدّرنا النصاب في عصرنا بما يساوي قيمة ٨٥ جراما من الذهب أي نحو ٢٠٠ مائتي جنيه مصري ، كان مقدار ما يعطي لهذه الأسرة المحتاجة ١٠٠٠ ألف جنيه مصري . وهو مبلغ تستطيع أن تقف به على أرض صلبة ، ويمكن أن يكون أساساً لعمل يكفيها ما يأتي من دخله . فإذا زاد عدد أفراد الأسرة زاد مقدار ما تستحقه .

---

(١) إحياء علوم الدين . للغزالي جـ١ ص٢٠١ ط الحلبي بتصرف .

مذهب من يعطي كفاية السنة :

والثاني : مذهب المالكية وجمهور الحنابلة وبعض الشافعية — وهو أن يأخذ المحتاج ما يتم كفايته من وقت أخذه الى سنة . وهو الذي رجحه الإمام الغزالي[1] من حيث أن السنة إذا تكررت ، تكررت أسباب الدخل ومن حيث أن النبي (ﷺ) ادّخر لعياله قوت سنة .[2]

ويرى القائلون بهذا المذهب أن كفاية السنة ليس لها حدٌّ معلومٌ لا تتعداه من الدراهم أو الدنانير ، بل يصرف للمستحق كفاية سنته بالغة ما بلغت .

فإذا كانت كفاية السنة لا تتم إلاّ بإعطاء الفقير الواحد أكثر من نصاب من نقد ، أو حرث ، أو ماشية ، أعطي من الزكاة ذلك القدر ، وإن صار به غنياً ؛ لأنه حين الدفع اليه كان فقيراً مستحقاً .[3]

الزواج من تمام الكفاية :

وأحب أن ألقي مزيداً من الضوء على مفهوم الكفاية المطلوب تحقيقها وإتمامها للفقير والمسكين كما يتصورها الإقتصاد الإسلامي . فمن الرائع حقاً أن يلتفت علماء الإسلام إلى أن الطعام والشراب واللباس ليست هي حاجات الإنسان فحسب ، بل في الإنسان دوافع أو غرائز أخرى تدعوه وتلح عليه ، وتطالبه بحقها من الإشباع ، ومن ذلك غريزة النوع أو الجنس ، التي جعلها الله سوطاً يسوق الإنسان إلى تحقيق الإرادة الإلٰهية في عمارة الأرض ، وبقاء هذا النوع الإنساني فيها الى ما شاء الله . والإسلام لا يصادر هذه الغريزة وإنما ينظمها ويضع الحدود لسيرها وفق أمر الله تعالى .

وإذا كان الإسلام قد نهى عن التبتل والإختصاء وكل لون من ألوان مصادرة الغريزة ، وأمر بالزواج كل قادر عليه مستطيع لمؤنته « من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، فإنه أغضّ للبصر ، وأحصن للفرج » (رواه البخاري) .

فلا غرو أن يشرّع معونة الراغبين في الزواج ممن عجزوا عن تكاليفه المادّية من المهر

---

(١) **احياء علوم الدين** نفسه .

(٢) أخرجه الشيخان من حديث عمر : كان يخرج نفقة أهله سنة . كما في تخريج الإحياء .

(٣) **شرح الخرشي** على متن خليل جـ ٢ ص ٢١٥ ، وفي **حاشية الدسوقي** جـ ١ ص ٤٩٤ : يجوز أن يدفع من الزكاة للفقير في مرة واحدة كفاية سنة من نفقة وكسوة ، وإن اتسع المال زيد العبد ومهر الزوجة .

ونحوه ، ولا عجب إذا قال العلماء : إن من تمام الكفاية ما يأخذه الفقير ليتزوج به إذا لم يكن له زوجة واحتاج للنكاح.[1]

وقد أمر عمر بن عبد العزيز من ينادي في الناس كل يوم : أين المساكين ؟ أين الغارمون ؟ أين الناكحون ؟[2] أي الذين يريدون الزواج وذلك ليقضي حاجة كل طائفة منهم من بيت مال المسلمين .

والأصل في هذا ما رواه أبو هريرة أن النبي (ﷺ) جاءه رجل فقال : إني تزوجت امرأة من الأنصار ، فقال : على كم تزوّجتها ؟ قال : على أربع أواقٍ (٤×٤٠ = ١٦٠ درهما) فقال النبي (ﷺ) : على أربع أواق ؟ كأنما تنحتون الفضة من عرض هذا الجبل ! ما عندنا ما نعطيك ، ولكن عسى أن نبعثك في بعث تصيب فيه .[3]

والحديث دليل على أن إعطاء النبي (ﷺ) في مثل هذه الحال كان معروفاً لهم ، ولهذا قال له : ما عندنا ما نعطيك . ومع هذا حاول علاج حاجته بوسيلة أخرى .

كتب العلم من الكفاية :

والإسلام دين يكرّم العقل ، ويدعو إلى العلم ، ويرفع من مكانة العلماء ، ويعدّ العلم مفتاح الإيمان ، ودليل العمل ، ولا يعتدّ بإيمان المقلّد ولا بعبادة الجاهل . ويقول القرآن في صراحة : ﴿هل يستوي الذين يعملون والذين لا يعملون﴾[4]

ويقول الرسول — ﷺ — « طلب العلم فريضة على كل مسلم »[5]

وليس العلم المطلوب محصوراً في علم الدين وحده ، بل كل علم نافعٍ يحتاج اليه المسلمون في دنياهم ، لصحّة أبدانهم ، وتنمية إقتصادهم وعمرانهم وتمكينهم من التفوق العسكري على عدوّهم ، ونحو ذلك من الأغراض ، فإنه فرض كفاية ، كما قرر المحققون من العلماء .

(١) **حاشية الروض المربع** جـ١ ص ٤٠٠ وأنظر : هامش **مطالب أولي النهى** جـ٢ ص ٤٧ .

(٢) **البداية والنهاية** لابن كثير جـ٩ ص ٢٠٠ .

(٣) **نيل الأوطار** جـ٦ ص ٣١٦ والأواقي جمع أوقية وقد كانت تساوي حينذاك ٤٠ درهماً ، وكانت الشاه تقدر من ٥ إلى ١٠ دراهم . فهذا القدر كبير على مثل هذا الرجل الذي جاء يطلب المعونة في مهره . وكان عليه السلام يكره الغلو في المهور .

(٤) سورة الزمر : ٩ .

(٥) رواه ابن عبد البر في « **العلم** » عن أنس . ورمز له في السيوطي بعلامة الصحة .

فلا عجب أن رأينا فقهاء الإسلام يقّررون في أحكام الزكاة : أن يعطى منها المتفرغ للعلم ، على حين يحرم منها المتفرغ للعبادة . ذلك أن العبادة في الإسلام لا تحتاج إلى تفرغ ، كما يحتاج العلم والتخصص فيه . كما أن عبادة المتعبد لنفسه ، أمّا علم المتعلم فله ولسائر الناس .[1] ولم يكتف الإسلام بذلك ، بل قال فقهاؤه : يجوز للفقير الأخذ من الزكاة لشراء كتب يحتاجها من كتب العلم التي لابد منها لمصلحة دينه ودنياه .[2]

مذهب من يعطي كفاية العمر.

والمذهب الثالث : مذهب من يعطي الفقير والمسكين «كفاية العمر» الغالب لأمثاله ، وهذا هو الذي نصّ عليه الشافعي في «الأم» واختاره جمٌ غفيرٌ من أصحابه .

ومعنى هذا : أن يُعطىٰ ما يستأصل شأفة فقره ، ويقضي على أسباب عوزه وفاقته ، ويكفيه طول عمره كفايةً تامّةً ، بحيث لا يحتاج إلى طلب المساعدة من الزكاة مرّةً أخرى ، مالم تطرأ عليه ظروفٌ غير عاديةٍ .

يقول الإمام النووي في «**المجموع**» في قدر ما يصرف إلى الفقير والمسكين :

قال أصحابنا العراقيون وكثير من الخراسانيين : يعطيان ما يخرجها من الحاجة إلى الغنى ، وهو ما تحصل به الكفاية على الدوام . وهذا هو نّص الشافعي رحمه الله . واستدل له الأصحاب بحديث قبيصة بن المخارق الهلاكي رضي الله عنه أن رسول الله (ﷺ) قال : « لا تحل المسألة الاّ لأحد ثلاثة : رجل تحمّل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك ، ورجل أصابته جائحة ، إجتاحت ماله فحلّت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش — أو قال سداداً من عيش — ورجل أصابته فاقه حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه : قد أصابت فلاناً فاقة ، فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش ، أو قال سداداً من عيش ، فما سواهن من المسألة يا قبيصة سحت يأكلها صاحبها سحتا » (رواه مسلم في صحيحه) .

فأجاز رسول الله (ﷺ) المسألة حتى يصيب ما يسد حاجته فدلّ على ما ذكرناه . وذكر النووي هنا ما سبق أن نقلنا بعضه في حديثنا عن البطالة .

أيّ المذاهب نختار :

وبعد عرض هذه المذاهب ، أرجّح هنا ما رجّحه الإمام أبو سليمان الخطابي حين

---

(١) المجموع جـ ٦ ص ١٩٠ .

(٢) أنظر : الإنصاف في الفقه الحنبلي جـ ٣ ص ١٦٥ ، ٢١٨ .

قال في معالم السنن في شرح حديث قبيصة ، الذي فيه إباحة المسألة لذى الجائحة وذي الفاقه حتى يصيب قواماً من عيش أو سداداً من عيش ، حيث إستدل بالحديث : إن الحد الذي ينتهي إليه العطاء في الصدقة هو الكفاية ، التي بها قوام العيش ، وسداد الخلة ، وذلك يعتبر في كل إنسانٍ بقدر حاله ومعيشته ، وليس فيه حد معلوم ، يحمل عليه الناس كلهم مع إختلاف أحوالهم.(١)

أما هل تكون الكفاية كفاية العمر ، أو كفاية السنة ؟ فالذي أختاره ما أشار اليه في **غاية المنتهى وشرحه** : أن ذلك يختلف بإختلاف نوع الفقير والمسكين ، وإن شئت قلت : بإختلاف سبب الفقر والمسكنة . وذلك أن الفقراء والمساكين نوعان :

١ — نوع سبب فقره ومسكنته البطالة أو الإفلاس ، أو نحو ذلك ، مما لا يرجع إلى عجز بدني أو عقلي يعوقه عن الكسب . فهذا يستطيع — إذا تهيّأت له الأسباب المساعدة — أن يعمل ويكسب ويكفي نفسه بنفسه ، كالصانع والتاجر والزارع ، ولكن ينقصه أدوات الصنعة أو رأس المال ، أو الضيعة وآلات الحرث والسقي ... فالواجب لمثل هذا أن يعطى من الزكاة ما يمكنه من اكتساب كفاية العمر ، وعدم الإحتياج إلى الزكاة مرة أخرى ، بشراء ما يلزمه لمزاولة حرفته ، أو تجارته ، وتمليكه إيّاه ، إستقلالاً أو اشتراكاً ، على قدر ما تسمح به حصيلة الزكاة ، بحيث يكون له دخل منتظم تتم به كفايته وكفاية من يعول ، من غير إسرافٍ ولا تقتير . وقد تحدثنا عن ذلك في علاج مشكلة البطالة .

٢ — والنوع الآخر عاجزٌ عن الكسب ، كالزمن والأعمى والشيخ الهرم والأرملة ، واليتيم ونحوهم ، فهؤلاء لا بأس أن يُعطى الواحد منهم كفاية السنة ، أي يعطى راتباً دورياً يتقاضاه كل عام . بل ينبغي أن يوزع على أشهر العام إن خيف من المستحق الإسراف وبعثرة المال في غير حاجة ماسّةٍ . وهذا هو المتبع في عصرنا ، فالرواتب إنما تعطى للموظفين شهراً بشهر ، وكذلك المساعدات الدورية لذوي الحاجة .

ولكن إذا اتسعت أموال الزكاة ، وقلّت حاجة الأصناف الأخرى ، وأمكن إعطاء الفقراء والمساكين ما يغنيهم غنىً دائماً عن طريق تمليكهم عقارات أو نحوها — مما يدر عليهم دخلاً يكفيهم وعيالهم — كان الأخذ بمذهب التوسعة أولى ، لما في ذلك من نقلهم

(١) **معالم السنن** للخطابي جـ٢ ص ٢٣٩ .

من معوزين إلى ملاّك ، وإشعارهم بنعمة التملك ، وما لذلك من أثرٍ طيبٍ في نفوسهم وفي الحياة الإجتماعية عامة .

عمر يقول : إذا أعطيتم فأغنوا :

وهذا الإتجاه هو الموافق للسياسة العمرية الراشدة في الإنفاق من مال الزكاة : فقد كانت سياسة الفاروق رضي الله عنه تتمثل في القاعدة الحكيمة التي طالما أعلن عنها قولاً وتوجيهاً ، ونفّذها عملاً وتطبيقاً . تلك هي قوله لولاته وعمّاله : (إذا أعطيتم فأغنوا)[١]

فكان عمر يعمل على إغناء الفقير بالزكاة ، لا مجرد سد جوعته بلقيمات أو إقالة عثرته بدريهمات .

جاء رجل يشكو إليه سوء الحال ، فأعطاه ثلاثاً من الإبل ، وما ذلك الا ليقيمه من العيلة — والإبل كانت أنفع أموالهم وأنفسها حينذاك — .

وقال للموظفين الذين يعملون في توزيع الصدقات على المستحقين : كرروا عليهم الصدقة وإن راح على أحدهم مائة من الإبل .[٢]

وقال معلقاً عن سياسته تلك تجاه الفقراء : « لأكررن عليهم الصدقة وإن راح على أحدهم مائة من الإبل».[٣] ومائة من الإبل تساوي عشرين نصاباً من نُصُب الزكاة ! .

وقال عطاء الفقيه التابعي الجليل : إذا أعطى الرجل زكاة ماله أهل بيت من المسلمين فجبرهم فهو أحب إليّ .[٤]

وهذا الإتجاه هو الذي أيّده الإمام أبو عبيد ، وعضّده بمنقول الأثر ، ومعقول النظر .

وبناء على هذا المذهب ، تستطيع مؤسسة الزكاة — إذا كثرت مواردها واتسعت حصيلتها — أن تنشيء من أموالها مصانع أو تحيي أو تشتري أراضي للزراعة ، أو تبني عقارات للإستغلال ، أو تنشيء مؤسسات تجارية ، أو نحو ذلك من المشروعات الإنتاجية أو الإستغلالية ، وتملكها للفقراء كلها أو بعضها ، لتدر عليهم دخلاً دورياً يقوم بكفايتهم كاملةً ، ولا تجعل لهم الحق في بيعها ونقل مليكتها ، لتظل شبه موقوفة عليهم .

(١) **الأموال** : ص ٥٦٥ وابن أبي شيبة جـ ٤ ص ٦١ ، وعبد الرزاق جـ٤ ص ١٥١ .
(٢) (٢) ، (٣) ، (٤) **الأموال** : ص ٥٦٥ ، ٥٦٦ .

مستوى لائق للمعيشة :

ومن هذا يتبيّن لنا أن الهدف من الزكاة ليس إعطاء الفقير أقداحاً من الحبوب ، أو دريهمات من النقود ، كما يتوهّم كثير من الناس . وإنما الهدف تحقيق مستوى لائق لمعيشته ، لائق به بوصفه إنساناً كرّمه الله واستخلفه في الأرض ، ولائق به بوصفه مسلماً ينتسب الى دين العدل والإحسان وينتمي إلى خير أمّة أخرجت للناس .

وأدنى ما يتحقق به هذا المستوى أن يتهيأ له ولعائلته طعامٌ وشراب ملائم ، وكسوة للشتاء وللصيف ، ومسكن يليق بحاله . وهذا ما ذكره إبن حزم في **المحلّى**[1] وذكره النووي في « **المجموع** » وفي « **الروضة** » وذكره كثيرون من العلماء .

قال النووي في تحديد الكفاية التي تعمل الزكاة على تحقيقها ، بل إتمامها لذوي الحاجة :

« قال أصحابنا : المعتبر... المطعم والملبس والمسكن ، وسائر ما لابدّ منه ، على ما يليق بحاله ، بغير إسراف ولا إقتار ، لنفس الشخص ولمن هو في نفقته »[2] .

وهذا تحديد مرن ، يتسع لكل حاجة لا بدّ للمرء منها ، وهي تختلف بإختلاف المكان والزمان والحال .

ومما لا بد للمرء منه في عصرنا : أن يتعلم أولاده من أحكام دينهم وثقافة عصرهم ، ما يزيل عنهم ظلمات الجهل ، وييسر لهم سبيل الحياة الكريمة ، ويعينهم على أداء واجباتهم الدينية والدنيوية .

وقد ذكر الفقهاء في بحث الحاجات الأصلية للفرد المسلم أن منها : دفع الجهل عنه ، فإنه موت أدبي ، وهلاك معنوي .

وممّا لا بُدّ منه في عصرنا أن ييسر له سبيل العلاج إذا مرض هو أو أفراد عائلته ، ولا يُترك للمرض يفترسه ويفتك به ، فهذا قتل للنفس والقاء باليد إلى التهلكة . وفي الحديث : « تداووا عباد الله ، فإن الله لم يضع داءً إلاّ وضع له دواء »[1]. وقال تعالى :

---

(١) جـ٦ ص ١٥٦ .

(٢) **المجموع** : جـ٦ ص ١٩١ وأنظر : **الروضة** ، جـ٢ ص ٣١١ .

(٣) رواً أحمد وأصحاب السنن وابن حبان في صحيحه والحاكم ، وإسناده صحيح كما قال المناوي في **التيسير**.

﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾[1] ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً ﴾[2]

وفي الصحيح : (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه) ، وإذا ترك المسلم أخاه أو ترك المجتمع المسلم فرداً منه ، فريسة للمرض دون أن يعالجه فقد أسلمه وخذله بلا شك .

والذي ينبغي الإلتفات إليه أن مستوى المعيشة للشخص لا يمكن تحديده تحديداً جامداً صارماً : لأنه يختلف باختلاف العصور والبيئات ، وباختلاف ثروة كل أمّة ومقدار دخلها القومي . وربّ شيء يكون كمالياً في عصر ، أو بيئة ، يصبح حاجياً ، أو ضرورياً في عصر آخر أو بيئة أخرى .

علاج مشكلة الفقر يحل مشكلات كثيرة :

لقد أطلت القول بعض الإطالة في علاقة الزكاة بمشكلة الفقر ، وذلك لخطورة هذه المشكلة من ناحية ، ولأن علاجها — من ناحيةٍ أخرى — يصحبه ولا بدّ علاج مشكلاتٍ كثيرةٍ ، هي أثر من آثار الفقر في الواقع والغالب .

فمشكلة المرض مرتبطة بالفقر الى حدٍ كبيرٍ ، فإذا إرتفع مستوى المعيشة وتوافر لدى جمهور الناس حسن التغذية والمسكن الصحي ، والقدرة على العلاج عند طروء المرض ، ونحو ذلك ، حصر المرض في أضيق نطاق .

ومشكلة الجهل كثيراً ما يكون سببها الفقر ، فالفقير لا يستطيع أن يتعلم ولا أن يعلّم أولاده . كيف ؟ وهو في حاجة اليهم ليعملوا معه منذ نعومة أظفارهم ، لهذا كان من الحاجات الأصلية التي يجب أن تتوافر للفقير في عصرنا من حصيلة الزكاة أن يتعلم ويتعلم أولاده مالا بدّ لهم منه لدينهم ودنياهم ، وقد قال علماؤنا : إن المتفرغ لطلب العلم له حق في الزكاة ، بخلاف المتفرغ للعبادة .

كما قالوا : ان يُعطى من الزكاة ما يشتري به كتب العلم اللازمة له إن كان من أهله ، بل نصّ بعضهم على جواز نقل الزكاة إلى غير بلدها — على خلاف الأصل — إذا كانت لطالب علم محتاج بلا كراهة .

وهكذا رأينا ألقضاء على الفقر يقضي على زميليه الآخرين : المرض والجهل .

ومشكلة العزوبة ، التي يعاني منها كثير من الشباب الراغبين في الزواج في عصرنا ،

---

(١) البقرة : ١٩٥ .

(٢) النساء : ٢٩ .

ولكنهم يعجزون عن أعبائه المالية من الصداق والتأثيث ونفقات العرس ونحوها ، فقد رأينا أن في حصيلة الزكاة متسعاً لعلاج هذه المشكلة ، بإعانة من يريد أن يحفظ شطر دينه على قدر ما يتسع له مال الزكاة . وقد جعل علماؤنا الزواج من تمام الكفاية التي يجب أن تحقق لأي مسلم يعيش في ظل المجتمع الإسلامي ، ولهذا قرّروا أن من تمام الكفاية ما يأخذه الفقير ليتزوّج به ، إذا لم تكن له زوجة ، واحتاج إلى الزواج .

وهكذا بحل مشكلة الفقر إنحلت مشكلة العزوبة أيضاً .

ومثل ذلك مشكلة التشرّد والمتشردّين الذين لا يعرف لهم بيت يأوون إليه ، ولا مكان يستقّرون به ، وإنما يفترشون الأرض ويلتحفون السماء ، كما يقولون .

فهؤلاء داخلون في مصرف ابن السبيل ، أو في الفقراء والمساكين ، وسواء كانوا من هؤلاء أم أولئك أم منهما معاً ، فإن الإسلام يحب للإنسان أن يكون إبن بيت يسكن إليه ويستقر به ، ويكره له أن يكون ابن سبيل ليس له نسبة إلاّ إليه ، كأن الطريق أهله وذووه ، وأمه وأبوه .

ومن هنا كان من المقرّر في الشريعة أن يكون لكل إنسان مسكن لائق به يؤويه وعياله ، وأعتبر من الحاجات الأصلية التي لابد للمرء منها ليعيش ويبقى .

وقد سبق نقل النووي في بيان معنى الكفاية التي بدونها يكون الإنسان فقيراً أو مسكيناً : إعتبار المسكن حاجة أصلية للإنسان ، مثل الطعام الذي يقيم أوده والملبس الذي يستره .(١) والأصل أن يكون هذا المسكن مملوكاً لساكنه . فإن لم يتيّسر ذلك فبالأجرة .

وقال إبن حزم في بيان الأشياء الأساسية ، التي يجب أن تتوافر لكل إنسان في ظل النظام الإسلامي : « وفرض على الأغنياء في كل بلدٍ أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك — إن لم تقم الزكوات ولا في سائر المسلمين بهم — فيقام لهم بما يلزمهم من القوت الذي لابد منه ، ومن ملبسٍ للصيف والشتاء مثل ذلك ، ومن مسكن يكفيهم من الشمس والمطر وعيون المارّة .(٢)

---

(١) راجع ذلك تحت عنوان (مستوى لائق للمعيشة) .

(٢) المحلى جـ٦ ص ١٥٦ .

ومما يمكن أن يلحق بابن السبيل هنا « اللقيط » الذي لا يعرف له نسب ينتمي إليه ولا أسرة يأوي إليها ، فإن السبيل أهله وأمه وأبوه . وقد عنيت الشريعة الإسلامية باللقيط ، وخصصت كل كتب الفقه باباً كاملاً لتفصيل أحكامه .

واللقطاء ثمرة لجريمة إقترفها غيرهم ، فلا يحملون إثمها . قال تعالى : ﴿ ولا تكسب كل نفسٍ إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾(١) .

فمن الواجب أن يكون لهم حظ من مال الزكاة ترعى به شؤونهم ، وينفق منه على حسن تربيتهم ، وإعدادهم لغد طاهر مستقيم .

والذين لا يدخلون اللقيط في « إبن السبيل » يدخلونه قطعاً في الفقراء والمساكين ، فهو من مصارف الزكاة بلا نزاع .

الزكاة أول مؤسسة للضمان الإجتماعي في التاريخ :

وبهذا يتضح لنا تمام الوضوح أن الزكاة ، كما شرعها الإسلام ، هي أول مؤسسة للضمان الإجتماعي ، عرفها التاريخ .

وإذا كان الضمان الإجتماعي في الغرب لم يعرف إلاّ في هذا العصر ، ولم يأخذ صورته الرسمية الاّ في سنة ١٩٤١ حين اجتمعت كلمة إنجلترا والولايات الأمريكية في ميثاق الأطلنطي على وجوب تحقيق الضمان الإجتماعي للأفراد .(٢)

فإن الضمان الإجتماعي في تاريخنا قد بدأ تشريعاً وتطبيقاً منذ فجر الإسلام ، أي منذ فرضت الزكاة ، وجعلت الركن الثالث من أركان الإسلام الخمسة التي يقوم عليها بناؤه .

وإذا كان الدافع لتلك الدول الغربية هو إسترضاء شعوبها وحثها على الإستمرار في النضال ، وتأمين المحاربين على من يخلفونهم من ذرية وأزواج ، فإن الدافع إلى الزكاة في الإسلام لم يكن شيئاً عارضاً ، ولا نتيجة لثورة من الفقراء أو طلب منهم أو من غيرهم ، بل كان الدافع إلى ذلك هو أمر الله الذي قرن الزكاة بالصلاة في كتابه الكريم ، وجعل ترك هذه ومنع تلك سبباً لدخول النار . كما جاء في القرآن في مساءلة المجرمين ﴿ ما

(١) الأنعام : ١٦٤ .

(٢) **الضمان الإجتماعي** — للدكتور صادق مهدي السعيد ص ١٢٦ .

سلككم في سقر؟ قالوا : لم نك من المصلّين ، ولم نك نطعم المسكين﴾[1] .

كما جعل إهمال العناية بالفقير والمسكين من مظاهر الكفر والتكذيب بيوم الدين ، ﴿أرأيت الذي يكذّب بالدين . فذلك الذي يدع اليتيم : ولا يحضّ على طعام المسكين﴾ .[2] ويقول في شأن صاحب المال والسلطان المستحق للعذاب في الجحيم ﴿إنه كان لا يؤمن بالله العظيم . ولا يحض على طعام المسكين﴾[3] فلم يكتف بإيجاب إطعام المسكين ، حتى أوجب الحضّ على إطعامه ، وجعل ذلك فرضاً بارزاً في الدين ، يذكر جنباً إلى جنب ، مع الايمان بالله العظيم ، وجعل تركه موجباً لإصطلاء الجحيم ، وإستحقاق العذاب الأليم .

ومع تطوّر الضمان الإجتماعي في الغرب ، وإرتقائه عمّا كان عليه في نشأته ، نراه حتى اليوم لم يبلغ شأن الضمان الإجتماعي الإسلامي الذي حققته الزكاة ، من حيث شموله لكل محتاج حاجة دائمة أو طارئة ، وتحقيقه « تمام الكفاية » لكل حاجاته هو وأسرته التي يعولها ، فضلاً عما ذهب إليه الإمام الشافعي وأصحابه ومن وافقهم في وجوب تحقيق « كفاية العمر » والغنى الدائم للفقراء ، بحيث لا يحتاجون بعدها إلى معونة أو مساعدة . وهو مذهب عمر الذي نفّذه عملاً وتطبيقاً ، وأوصى به تشريعاً وتوجيهاً .

لم تكن الزكاة مجرد إسعاف مؤقت للفقير والمسكين ، ثم يترك بعدها لأنياب الفقر ومخالب الفاقه . كلاّ .

فالزكاة ، كما شرعها الله تعالى ورسوله ، وطبّقها الراشدون ، معونة دوريّة منتظمة ، بحيث يهلّ العام الجديد ، فيهلّ معه الخير على المستحقين من حصيلة زكاة الأموال الحولية كالأنعام والنقود والتجارة . ومثل ذلك كلّما جاء الحصاد والجذاذ وافاهم نصيبهم من زكاة الزروع والثمار .

ومنهج الإسلام أن يصل إليهم حقّهم في منازلهم ومستقرهم ، بدواً كانوا أو حضراً ، ولا يكلفون أن يأتوا هم ليتسلموا حظهم من الزكاة . ويساعد على ذلك أن الأصل في الزكاة أن تفرّق حيث جُمعت ، ولا تنقل إلاّ لحاجة ومصلحة معتبرة شرعاً . فليس من

---

(١) المدّثّر : ٤٣ ٤٤ .

(٢) الماعون : ١ ٣ .

(٣) الحاقّة : ٣٣ - ٣٤ .

سياسة الإسلام أن تؤخذ الأموال من القرى والبوادي ، لتنفق على العواصم ، كما كان يفعل الأباطرة والملوك في فارس والروم وغيرها ، قبل ظهور الإسلام .

من صور التطبيق للزكاة في عهد عمر :

روى أبو عبيدة في كتابه « **الأموال** » قصةً ذات مغزىً ودلالة ، جرت في عهد الفاروق عمر بن الخطاب . ينبغي أن نسجلها هنا . يقول راوي القصة :

بينما عمر نصف النهار قائل في ظل شجرة ، واذا إعرابية ، فتوسّمت الناس فجاءته فقالت : إني إمرأة مسكينة ، ولي بنون ، وأن أمير المؤمنين عمر إبن الخطاب ، كان بعث محمد بن مسلمة ساعياً — تعني جابياً وموزعاً للصدقة — فلم يعطنا ، فلعلّك — يرحمك الله — أن تشفع لنا إليه ! ! قال ، فصاح بـ « يرفأة » — خادمه — أن أدع لي محمد بن مسلمة ، فقالت : إنّه أنجح لحاجتي أن تقوم معي إليه .

فقال : أنه سيفعل ، إن شاء الله .

فجاءه « يرفأة » فقال : أجب ... فجاء ... فقال : السلام عليكم يا أمير المؤمنين . فأستحيت المرأة .. فقال عمر : والله ما آلوا أن أختار خياركم . كيف أنت قائل إذا سألك الله عزّ وجلّ عن هذه ؟! فدمعت عينا محمد .. ثم قال عمر : إن الله بعث الينا نبيّه — ﷺ — فصدقناه واتبعناه ، فعمل بما أمره الله به ، فجعل الصدقة لأهلها من المساكين ، حتى قبضه الله على ذلك ...

ثم استخلف الله أبا بكر ، فعمل بسنته ، حتى قبضه الله ... ثم استخلفني فلم آل أن أختار خياركم ... أن بعثتك فأدّ إليها صدقة العام ، وعام أول ، وما أدري ، لعلّي لا أبعثك . ثم دعا لها بجمل ، فأعطاها دقيقاً وزيتاً ، وقال : خذي هذا حتى تلحقينا بخيبر ، فإنا نريدها .. فأتته بخيبر فدعا لها بجملين آخرين ، وقال : خذي هذا فإن فيه بلاغاً ، حتى يأتيكم محمد بن مسلمة ، فقد أمرته أن يعطيك حقك للعام وعام أول .[1]

وما أجدرنا أن نقف عند هذه القصة وقفة قصيرة ، لنحلّلها ونأخذ العبرة منها .

إن المتأمل في هذه الواقعة التاريخية يجدها تدل — بأحداثها وحوارها — على مبادىء ومعانٍ كثيرة وساميةٍ حقّاً .

---

(١) **الأموال** : ص ٥٩٩ .

إنها تدل على مدى شعور الحاكم المسلم بمسؤوليته عن كل فرد يعيش في ظل حكم الإسلام ، ولو كان إمرأة أعرابية في بادية قصيّة .

وتدل على مدى شعور الأفراد أنفسهم بحقّهم المعلوم في عنق الدولة المسلمة ، الزكاة التي فرضها الله على أغنيائهم ، لترد في فقرائهم .

وتدل على أن الزكاة كانت الدعامة الأولى لبناء الضمان الإجتماعي ، أو التكافل المعيشي في المجتمع المسلم .

وتدل على أنها كانت معونة منتظمة مستمرة ، إذا لم تصل لصاحبها في مكانه فإن من حقه أن يتظلم ويشكو .

وتدل على أن السياسة العمرية الراشدة هي إعطاء ما يكفي ويغني ، فقد أعطى المرأة أوّلا جملاً محمّلاً بالدقيق والزيت ، ثم ألحق به جملين آخرين ، وجعل هذا كله عطاءً مؤقتاً حتى يعطيها محمد بن مسلمة حقها من العامين : الماضي والحاضر . كما تدل من ناحية أخرى أن نصيب الفرد السنوي من الزكاة — رجلاً كان أو امرأة — لم يكن بالشيء الهيّن ، مع بساطة المجتمع البدوي ، وقلّة حاجاته .

وتدل بعد ذلك كله على أن عمر — رضي الله عنه — لم يكن في ذلك مبتدعاً ، بل كان متبعاً لسنّة رسول الله — ﷺ — ولخليفته أبي بكر الصديق — رضي الله عنه .

وثيقة فقهية تاريخية من عهد عمر بن عبد العزيز :

ولقد سدّت الزكاة كل ما يتصوّر من أنواع الحاجات ، الناشئة عن العجز الفردي ، والخلل الإجتماعي ، أو الظروف العارضة التي تطرأ على حياة كثير من الناس .

ومن الوثائق التي تركها التاريخ الإسلامي ماكتبه الإمام ابن شهاب الزهري للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز عن مواضع السنّة في الزكاة ليعمل بها في خلافته ، فذكر فيما ذكر :

« إن فيها نصيبا للزمنى والمقعدين (أصحاب العجز الأصلي) ونصيباً لكل مسكين به عاهة لا يستطيع عيلةً وتقليباً في الأرض (أصحاب العجز الطارىء كالعامل الذي يصاب في عمله ، والمجاهد الذي يصاب في الحرب) .

« ونصيباً للمساكين الذين يسألون ويستطعمون (يعني : حتى يأخذوا كفايتهم ولا يحتاجوا بعدها الى السؤال) .

« ونصيباً لمن في السجون من أهل الإسلام ، ممن ليس له أحد .

« ونصيبا لمن يحضر المساجد من المساكين الذين لا عطاء لهم ولا سهم (أي ليست لهم رواتب ولا معاشات منتظمة) ولا يسألون الناس .

ونصيباً لمن أصابه فقر وعليه دين ولم يكن شيء منه في معصية الله ، ولا يتهم في دينهِ أو قال في دينه .

« ونصيباً لكل مسافرٍ ليس له مأوى ، ولا أهل يأوى اليهم ، فيؤوى ويطعم وتعلف دابته حتى يجد منزلاً أو يقضي حاجة »[١]

ومن هذه الوثيقة الفقهية التاريخية نجد أن الضمان الاجتماعي الإسلامي ، ضمان شامل لكل أصناف المحتاجين في المجتمع ، شموله لكل حاجاتهم المتنوعة .

ضمان شامل للمسلمين وغير المسلمين :

ومن روائع الإسلام أنه لم يجعل دائرة هذا الضمان مقفلة على المسلمين وحدهم ، دون غيرهم من أهل الملل الأخرى ، هذا مع أن الدولة الإسلامية التي قررت هذا الضمان ورعته لم تكن دولة قومية ولا إقليمية ، بل دولة فكرة وعقيدة ، فهي دولة أساسها الإسلام .

وبرغم هذا أبى عدل الإسلام — وهو عدل الله — إلاّ أن تكون دائرة الضمان الإجتماعي في دولته إنسانية عامة ، تسع كل من يستظل بلواء الإسلام ويعيش في كنف مجتمعه ، مسلماً كان أو غير مسلم .

كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدّى بن أرطأة والي البصرة من قبله ، يوصيه ببعض الواجبات التي يجب أن يرعاها في ولايته .

وقد قريء الكتاب على جمهور الناس بالبصرة لأهميته ، وكان مما جاء فيه :

---

(١) أنظر : **الأموال** ، ص ٥٧٨ – ٥٨٠ .

« وأنظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنّه ، وضعفت قوّته ، وولّت عنه المكاسب ، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه » .

وذلك أنه بلغني أن أمير المؤمنين عمر مرّ بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس . فقال : (ما أنصفناك ، أن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيّعناك في كبرك !) ،(ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه »[1].

ويحسن بي أن أسرد هذه القصة كما رواها الإمام أبو يوسف أكبر أصحاب أبي حنيفة في كتابه (**الخراج**) وهو الكتاب الذي ألّفه لأمير المؤمنين هارون الرشيد حين سأله أن يضع له كتاباً جامعاً ، يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات ، وغير ذلك من أمور السياسة المالية ، مريداً بذلك رفع الظلم عن الرعية والصلاح لأمرهم .[2]

قال : « حدّثني عمر بن نافع عن أبي بكر قال : مرّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه بباب قوم وعليه سائل يسأل : شيخ كبير ، ضرير البصر ! فضرب عمر عضده من خلفه وقال : من أي أهل الكتاب أنت ؟ قال : يهودي .

قال : فما ألجأك إلى ما أرى ؟

قال : أسأل الجزية والحاجة والسن .

قال راوي الخبر : فأخذ عمر بيده ، وذهب به إلى منزله ، فرضخ له بشيء من المنزل ، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال : أنظر هذا وضرباءه (أمثاله) ، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ! « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » والفقراء هم المسلمون ، وهذا من المساكين من أهل الكتاب .. ووضع عنه الجزية وعن ضربائه .

قال أبو بكر راوي الخبر : أنا شهدت ذلك من عمر ورأيت ذلك الشيخ[3].

هذه واقعة مشهورة متداولة في كتب القدماء والمحدثين . وكثيراً ما تكون شهرة الواقعة حجاباً دون الوقوف عندها ، وتأمل ما فيها من التوجيهات والأفكار .

والذي يتأمل هذه القصة يجدها واضحة المغزى ، ناطقة بالحق ، نابضة بالعدل

---

(١) **الأموال** : لأبي عبيد القاسم بن سلام ص ٤٦ .
(٢) مقدمة **الخراج** ص ٣ .
(٣) **الخراج** : لأبي يوسف ص ١٢٦ ط ثانية ١٣٥٢ المطبعة السلفية .

دالّة على كثير من المباديء الإقتصادية والإجتماعية الهامّة . وحسبنا أن نسجّل منها :

١ — أن مدّ الأيدي للناس بالسؤال أمر كان مستنكراً وغريباً في المجتمع الإسلامي في عهد عمر ، بحيث لفت صنيع هذا الرجل نظره .

٢ — أن كفالة الدولة الإسلامية لرعاياها ليست مقصورة على المسلمين ، بل تشمل جميع أهل الذمة ولو كانوا يهوداً .

٣ — أن عمر لم يكتف بما أعطاه من ماله الخاص ، ولم يأمر له بمنحة عاجلة ، ثم يدعه لعجز الشيخوخة ، وقسوة الفقر ، ولكنه أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه ، ومعنى هذا أنه فرض له مساعدة إجتماعية دورية تصلحه وتكفيه .

٤ — أن عمر لم يجعل هذه المساعدة إستثناء خاصاً بهذا الشيخ ، ولكنه قرّرها مبدءاً عاماً يشمله ويشمل كل من يشابهه من أهل الحاجة من غير المسلمين .

٥ — أن عمر لم يفعل ذلك ابتداعاً ولا إبتكاراً من عند نفسه ، ولكنه ردّ ذلك إلى كتاب الله الذي أوجب الصدقات للفقراء والمساكين ، وهذا وأمثاله منهم .

٦ — أن المحدثين والمؤرخين لم ينقلوا أن أحداً من الصحابة أنكر على عمر صنيعه هذا مما يدل على موافقتهم عليه . وهذا يسميه الفقهاء « الإجماع السكوتي » .

٧ — أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى واليه بالبصرة يأمره بتطبيق هذا المبدأ ، وأن أبا يوسف سجّل ذلك في (الخراج) ليأمر الرشيد ولاته وعمّاله بتنفيذه ، مما يدل على أن هذا مبدأ مسلّم به — لدى الفقهاء — من الوجهة النظرية ، ومرعي لدى حكام الإسلام — من الوجهة العملية .

٨ — أن كل حق يقابله واجبٌ ، ومن حق الحكومة أن تفرض الضرائب العادلة ومن واجبها أن ترعى الضّعفاء وذوي الحاجة من الرعية . أما أن تأخذ الحكومة الضرائب من المواطن عند قدرته ، وتهمله إذا عجز ، فليس من العدل والإنصاف .

٩ — أن الدولة الإسلامية لا تنظر حتى يتقدم إليها الضبعفاء وذوو الحاجة بطلبات للمساعدة الإجتماعية ، بل عليها هي أن تطلبهم وتبحث عنهم لتسد حاجتهم ، وإن لم يسألوا أو يطلبوا . ولهذا قال عمر لخازنة أنظر هذا وضرباءه .. ويؤيّد ذلك حديث الرسول

(ﷺ) في بيان حقيقة المسكين « الذي لا يفطن فيتصدق عليه ، ولا يقوم فيسأل الناس» ومفهومه أن على الناس أن يسألوا عنه .

١٠ — أن القصة تدل على أن عمر يرى في أموال الزكاة متسعاً لذوي الحاجة من أهل الكتاب لاستدلاله بآية « إنما الصدقات » وهو مروى عن الزهري وابن سيرين وعكرمة وغيرهم . وحجتهم عموم لفظ الفقراء والمساكين في الآية ، من غير تمييز بين فقير وفقير .(١)

ومما يؤيد ذلك ما ذكره البلاذري في تاريخه : أن عمر رضي الله عنه مرّ — عند مقدمه الجابية من أرض دمشق — بقوم مجذومين من النصارى فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن يُجرى عليهم القوت(٢) ، فالظاهر من الصدقات هنا أنها الزكاة المفروضة ، وهي التي تكون تحت يد الولاة حتى يجروا منها القوت . ويمكن العمل بهذا الرأي إذا اتسعت حصيلة الزكاة وفضلت عن حاجة المسلمين .

(٣)
مشكلة الكوارث والديون

ومن المشكلات التي تعرض للناس في حياتهم الإقتصادية والإجتماعية مشكلة الكوارث والخسائر الإقتصادية التي تصيب الناس دون أن يعدّوا لها عدّتها أو يحسبوا لها حساباً . والخوف من هذه الكوارث المجهولة المغيّبة في صدر الزمن هو نفسه مشكلة أيضاً ، لأنه يحرم الفرد من الشعور بالطمأنينة النفسية ويجعله يحيا في قلق وتوتر ، خائفاً على نفسه وعائلته من مصيرٍ غير معلومٍ ، ومستقبلٍ غير مأمونٍ .

والإسلام يحرص على أن يعيش كل فرد من أبنائه في كفاية من العيش ، وأمن من الخوف ، ليستطيع أن يؤدي عبادة الله أداء خشوع وإحسان . ولهذا طالب الله قريشاً بعبادته ممتناً عليهم بهاتين النعمتين : الكفاية والأمن . فقال تعالى ، ﴿ لإيلاف قريشٍ ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا ربّ هذا البيت . الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوفٍ ﴾(٣) .

---

(١) أنظر : مصنّف ابن شيبة . جـ ٤ ص ٤٠ ، تفسير الطبري جـ ١٤ ص ٣٠٨ ، والروض النضير : جـ ٣ ص ٤٢٦ ، والمجموع للنووي : جـ ٦ ص ٢٢٨ .

(٢) فتوح البلدان : ص ١٧٧ ط : بيروت .

(٣) سورة قريش .

وشرّ ما يصاب به بلدٌ ، أن يحرم هاتين النعمتين ، كما قال الله تعالى : ﴿ وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنةً يأتيها رزقها رغداً من كل مكانٍ فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون ﴾(١) .

ومن أجل ذلك رأينا التشريع الإسلامي يكفل لكل من يعيش في ظل دولته — مسلماً كان أو غير مسلم — مستوىً ملائماً من المعيشة يجد فيها الغذاء والكساء والمسكن ، كما يجد سبل العلاج والتعليم ميّسرة له .

وقد رأينا كيف أسهمت الزكاة في معالجة مشكلة البطالة بتهيئة العمل للعاطل . وفي معالجة مشكلة الفقر بإعطاء الكفاية للمحتاج : كفايته وعائلته لمدة عام (على قول) أو كفايته العمر كله على قول آخر . ومن كان عنده بعض الكفاية أعطي تمام الكفاية رفعاً لمستوى معيشته .

كوارث الزمن :

بيد أن الإنسان قد يكون في كفايةٍ من العيش ، بل في سعةٍ منه ، ولكن لا يلبث أن يعضّه الدهر بنابه ، ويضربه ضرباتٍ مفاجئة ، تتركه فقيراً بعد غنى ذليلاً بعد عزّ ، مضطرباً بعد طمأنينة وأمان . تلك هي الكوارث المفاجئة ، التي لا يد للإنسان في جلبها أو دفعها .

يكون التاجر في رغدٍ من العيش فتغرق السفينة التي تحمل تجارته ، أو يحترق متجرة وفيه رأس ماله . ومثل ذلك صاحب « المصنع » الذي يصاب مصنعه ، أو يتوقّف بغير تفريط منه .

وصاحب الزرع أو الغرس الذي تنزل الآفات السماوية ، فتجتاح زرعه أو غرسه . وكذلك الفلاح الذي أكلت (الدودة) قطنة أو قمحه أو أُذرته أو الذي هلكت جاموسته فكاد يهلك بعدها غمّاً .

الكوارث إقتضت نظام التأمين في الغرب :

هذه الكوارث التي طالما خربّت دوراً عامرة ، وأفقرت أناساً كانوا في بحبوحة من الغنى ، جعلت الكثيرين يخافون على متاجرهم ومصانعهم ورؤوس أموالهم ، وعلى ذويهم

---

(١) النحل : ١١٢ .

من بعدهم فبحثوا عن شيء يأمنون به من ضربات الدهر وغدرات الأيام ، فكان من ذلك نظام التأمين الذي عرفه الغرب في القرون الأخيرة في صور شتى وألوان عديدة . وهو نظام لا يخلو من القيل والقال فيما يلابسه من الغرر أو التغرير ، وما يسري في عروقه من المعاملات الربوية المحرّمة في الإسلام .

نظام التأمين الإسلامي :

وقبل أن يعرف المجتمع الغربي نظام التأمين بقرونٍ كان المجتمع الإسلامي يؤمّن أفراده بطريقته الخاصة ، إذ كان (بيت مال المسلمين) هو شركة التأمين الكبرى التي يلجأ إليها كل من نكبه الدهر ، فيجد فيه العون والملاذ .

إنه لا يترك المصاب تحت رحمة تبرعات قد تصل إليه من الخيّرين من الناس ، وإن كان لا يمنع ذلك ، بل يرغّب فيه ، تنمية لعواطف الخير ومشاعر الرحمة بين الناس ، وقد قال النبي (ﷺ) لأصحابه عندما شكا إليه رجل جائحة حلّت به : « تصدّقوا عليه » فتصدّق الناس عليه .(١)

في سهم الغارمين متسع للكوارث :

نعم . لا يدع الإسلام المنكوب لتبرعات الناس الطيبين وحدها ، بل يجعل له نصيباً في بيت المال ، وفي مال الزكاة بالذات ، يطالب به ولي الأمر ، غير هيّابٍ ولا خجلٍ ، فهو رجل من المسلمين يطلب حقه من بيت المال المسلمين . فقد نصّ القرآن على أن للغارمين نصيباً في مصارف الزكاة « فريضةً من الله » والغارمون هم الذين ركبتهم ديون لا يقدرون على الوفاء بها ، سواء كانت من أجل الإستهلاك ، أم من أجل الإنتاج الذي قد يصاب بكساد السلعة ، أو بمنافسة غير متكافئة ، أو غير ذلك .

وفي حديث قبيصة بن المخارق الذي ذكرناه من قبل : أن النبي (ﷺ) قال له : « إن المسألة لا تحلُ إلاّ لثلاثة .. وذكر منهم رجلاً أصابته جائحة اجتاحت ماله ، فحلّت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش ، أو قال : سداداً من عيش .

وقد جاء عن مفسري السلف في تأويل معنى (الغارمين) في آية مصارف الزكاة أنه « من احترق بيته أو ذهب السيل بماله ، فادّان على عياله ».(٢)

---

(١) رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن .

(٢) أنظر : فصل « الغارمون » من مصارف الزكاة .

كم يعطى المنكوب بالكارثة :

ولقد رأينا حديث الرسول الكريم لقبيصة يبيح له أن يطالب بحقه ويسأل أولي الأمر حتى يصيب قواماً من عيش أو سداداً من عيش . فقوام عيش من إحترق بيته أن يبني له بيت ملائم يسعه ، ويؤثث بما يليق بحاله . وقوام عيش التاجر الذي أصيب في تجارته وثروته أن يدور دولاب تجارته وإن لم يعد كما كان سعة وثروة ، وهكذا كل إنسان بحسبه ، وكذلك صاحب المصنع الذي أصيب في مصنعه .

ومن الفقهاء من يرى أن يعطى مثل هذا ما يعود به إلى حالته الأولى[1]-ولكني أرى أن الأخذ بهذا الرأي أو ذاك موقوفٌ على قدر مال الزكاة كثرةً وقلّةً ، وحاجة المصارف الأخرى شدّةً وضعفاً .

الزكاة تأمين فريد من نوعه :

والزكاة بهذا تقوم بنوعٍ فريدٍ من التأمين الإجتماعي ضد الكوارث ، ومفاجآت الحياة ، سبق كل ما عرفه العالم — بعد — من أنواع التأمين .

وفضلاً عن السبق الزمني لهذا التأمين الذي حققه الإسلام لأبنائه بنظام الزكاة ، نراه أسمى وأكمل وأشمل من التأمين الذي عرفه الغرب في العصر الحديث بمراحل ومراحل .

فالتأمين على الطريقة الغربية ، لا يعوّض إلاّ من اشترك بالفعل في دفع أقساط محدودة لشركة التأمين . وعند إعطاء التعويض يعطى الشخص المنكوب على أساس المبلغ الذي أمّن به ، لا على أساس خسائره وحاجته . فمن كان قد أمّن بمبلغ أكبر ، أعطي تعويضاً أكثر ، ومن كان مبلغه أقل كان نصيبه أقل ، مهما عظمت مصيبته وكثرت حاجته . وذوو الدخل المحدود يؤمّنون عادة بمبالغ أقل ، فيكون حظهم — إذا أصابتهم الكوارث — أدنى . وذلك أن أساس التأمين الغربي التجارة والكسب من وراء الأشخاص المؤمّن لهم .

أمّا التأمين الإسلامي ، فلا يقوم على اشتراط دفع أقساطٍ سابقةٍ ، ولا يُعطى المصاب بالجائحة إلاّ على أساس حاجته ، وبمقدار ما يجبر كسره ، ويفرج ضائقته .

---

(١) ذكره الغزالي في «الإحياء» جـ١ ص ٢٠١ ط الحلبي .

قضاء ديون الغارمين :

على أن نظام الإسلام قد التفت إلى أمر لم يلتفت إليه أي نظام سابق أو لاحق ، في إعانة المنكوبين . وذلك حين قرّر المساهمة العملية في الوفاء بالتزامات « الغارمين » وهم الذين طوّقت أعناقهم الديون ، سواء غرموا لمصلحة إجتماعية كإصلاح ذات البين ، أم غرموا لمصلحة أنفسهم وأسرهم . فالأوّلون قد قاموا بعمل خيرّ، فوجب أن يعانوا عليه ، ترغيباً في مكارم الأخلاق ، ولهذا يعطون من الزكاة وإن كانوا أغنياء . أمّا الآخرون فلا يعطون إلاّ عند العجز عن الوفاء بما عليهم ، كله أو بعضه ، وهؤلاء هم الذين نعنيهم بالحديث هنا .

إن مؤسسة الزكاة لا تقف من هؤلاء موقفاً سلبياً ، بل تعمل على تحريرهم من ربقة الدين ، وفك أغلاله عن أعناقهم ، مهما يكن حجم هذا الديْن ، مادام قد لزمهم في غير سفهٍ ولا معصية لله تعالى . ولا تكلف الشريعة الإسلامية المدين بيع حوائجه الأصلية ، ليقتضي منها ما عليه ، بل تدع له مسكنه وأثاثه ومتاعه وركوبته وكل ما يلزم لمعيشته ، ويتولى بيت مال الزكاة أو بيت المال العام قضاء ما عليه . هذا ما قرّرته الشريعة ، وما أثبته الواقع التاريخي بالفعل .

كتب الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز إلى ولاته في الأقاليم : أن اقضوا عن الغارمين . فكتب إليه أحدهم يقول : إنّا نجد الرجل له المسكن ، وله الخادم ، والفرش والأثاث (أي وهو مع ذلك غارم) . فكتب إليه عمر : أنّهُ لابدّ للمرء المسلم من مسكن يسكنه ، وخادم يكفيه مهنته ، وفرس يجاهد عليه عدوّه ، ومن أن يكون له الأثاث في بيته ، نعم فاقضوا عنه ، فإنه غارم .(١)

ولم يكتف بأداء الديون عن الأحياء وحدهم ، بل طلب إلى ولاته قضاءها عن الأموات ، حتى تبرأ ذمتهم أمام الله سبحانه ، وحتى لا يضيع حق الدائنين .

وفي ذلك كتب إلى أبي بكر بن حزم : أن كل من هلك وعليه دين لم يكن في خُرقه (أي سفهه وتبذيره) فأقض عنه دينه من بيت مال المسلمين .(٢)

ولم يكن ابن عبد العزيز في ذلك مبتدعاً شيئاً من عند نفسه . بل كان متبعاً لهدى

---

(١) **الأموال** لأبي عبيد ص ٥٥٦ ، و **سيرة عمر بن عبد العزيز** لابن عبد الحكم ص ١٣٠ .

(٢) السيرة المذكورة ص ٥٧ .

رسول الله (ﷺ) الذي كان يتولى قضاء دين من مات من المسلمين — بوصفه إمامهم وولي أمرهم — بعد ما أفاء الله عليه من مال الفيء والغنائم والصدقات ، وأعلن عن سياسته في ذلك فقال : « أنا أولى بكل مسلم من نفسه . من ترك مالاً فلورثته ، ومن ترك ديْناً ، أو ضياعاً (أولادا ضائعين لصغرهم وحاجتهم) فإليّ وعليّ »[1] .

ومن ثم كان الرأي الراجح : أنه يشرع قضاء دين الميت من الزكاة ، لعموم الآية ، وللحديث المذكور . وهو مذهب مالك وأبي ثور ، واختيار شيخ الإسلام إبن تيمية .

أهداف الإسلام من مساعدة الغارمين :

ولكن لماذا يحرص نظام الإسلام على قضاء ديون الغارمين ؟

الواقع أن الإسلام يرمي من وراء ذلك إلى تحقيق جملة أهداف كبيرة :

الأول : يتعلق بالمدين الذي أثقله الدين ، وغشيه من أجله همّ الليل وذل النهار ، وأصبح معرّضاً بسببه للمطالبة والحبس والعقوبة وسوء السمعة في المجتمع ، فإذا قضي عنه دينه ، فقد كفي ما أهمّه ، واستعاد ثقته بنفسه وبالمجتمع ، وبالحياة ، ولم يسخط على يومه ، ولم ييأس من غده ، بل رجع إلى الساحة من جديد يعمل ويكدح ويكافح ، غير يائس ولا مقهور . وبهذا أيضاً تستمر المؤسسات العاملة في فروع الإنتاج ، ولا تنهار لمجرد خسارة تصيبها ، أو دين يثقلها .

الثاني : يتعلق بالدائن ، الذي أقرض المدين ، وأعانه على مصلحته المشروعة وقد تكون هذه المصلحة عملاً من أعمال الإنتاج والتنمية التي تنفع المجتمع كله . فالشريعة حين تساعد على الوفاء بدينه ، من مال الزكاة ، تملأ صدور المقرضين طمأنينة على أن قروضهم لن تضيع ، ما دام في صندوق الزكاة سعة ، وفي حصيلتها وفرة . وبهذا تعمل على إشاعة وتثبيت أخلاق المرؤة والتعاون والقرض الحسن ، كما تسهم من هذا الجانب في محاربة الربا .

الثالث : انه في جوّ الثقة والطمأنينة والأمل ، تزداد حركة الأموال ، وحركة الأيدي ، وحركة العقول ، وتعمل كل الطاقات لتنمية إنتاج الأمة ، وزيادة ثروتها وخيراتها .

إن الزكاة حين تقوم بدورها في مساعدة من تصيبهم الخسائر ، وتحيط بهم

---

(١) متفق عليه .

الديون ، من رجال المشروعات الصناعية والزراعية والتجارية ، إنما تشد أزر العاملين في حقول الإنتاج المختلفة ، وتقوّي من عزائمهم ، إذا علموا أن المجتمع لن يضيّعهم ، ولن يتخلى عنهم في ساعة العسرة ، ولن يدعهم فريسة للكارثة أو الخسارة أو الديون . بل يمد إليهم يده حتى ينهضوا ويقفوا على أقدامهم ولا يضطروا — تحت وطأة المطالبة وضغوط الدائنين — إلى إعلان إفلاسهم وانسحابهم من ميدان الإنتاج .

شريعة الله وقوانين البشر :

ولا يقدر قيمة هذا الموقف الذي وقفته الشريعة الإسلامية من أصحاب الديون إلا من عرف موقف الشرائع الأخرى قديماً وحديثاً .

فقوانين الحضارة الغربية الحديثة — التي استمدت منها معظم قوانيننا الوضعية في عالمنا العربي والإسلامي — لا تلزم الدولة بتقديم أي عونٍ للمدين ، مهما يكن سبب دينه وبراءته من أي ظلمٍ أو تقصير . بل تشدد عليه القبضة حتى تضطره إلى إعلان إفلاسه ، وتصفية تجارته ، وخراب بيته ، وسقوط اسمه وسمعته .

أمّا قديماً فقد جاء في القانون الروماني المسمى « قانون الألواح الأثني عشر » : إن المدين إذا عجز عن دفع ديونه يحكم عليه بالرق إن كان حرّا ، ويحكم عليه بالحبس أو بالقتل إذا كان رقيقاً .(1)

ومثل ذلك ما كان معروفاً لدى بعض العرب في الجاهلية ، من بيع من أعسر في الدين لحساب الدائن ، وروى بعضهم أن ذلك قد استمر فترة في أول الإسلام ، ثم نسخ ، ولم يعد للدائن سبيل إلى رقبة المدين . قال تعالى ﴿ وإن كان ذو عسرة فنظرةٌ إلى ميسرة ، وإن تصدَّقوا خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾(2)

(٤)
مشكلة الفوارق الإقتصادية الفاحشة

فأمّا مشكلة فقدان التوازن وظهور الفوارق الضخمة والتفاوت الإقتصادي

---

(١) نقل ذلك صاحب كتاب « **روح الدين الإسلامي** » ص ٣٢٨ .

(٢) سورة البقرة : ٢٨٠ .

الفاحش ، الذي نلحظه في بعض المجتمعات التي تضم من يلعب بالملايين ، ومن يفتقد « الملاليم » فقد عرفنا من دراستنا لأثر الزكاة في علاج الفقر : أن هدف الزكاة ليس مقصوراً على محاربة الفقر بمعونة وقتية أو دورية ، ولكن من أهدافها توسيع التملك ، وتكثير عدد الملاك ، وتحويل أكبر عددٍ مستطاعٍ من الفقراء والمعوزين إلى أغنياء ، مالكين لما يكفيهم ومن يعولونه طوال العمر.

ذلك أن هدف الزكاة إغناء الفقير بقدر ما تسمح به حصيلتها ، وإخراجه من دائرة الحاجة إلى دائرة الكفاية الدائمة ، وذلك بتمليك كل محتاجٍ ما يناسبه ويغنيه ، كأن تملّك التاجر متجراً وما يلزمه ويتبعه ، وتملّك الزارع ضيعةً وما يلزمها ويتبعها ، وتملّك المحترف آلات حرفة وما يلزمها ويتبعها . فهي بهذا تعمل على تحقيق هدفٍ عظيمٍ : هو التقليل من عدد الأجراء ، والزيادة في عدد الملاّك .

وذلك أن من أهداف الإسلام الكبيرة في ميدان الإقتصاد ، والإجتماع إقامة توازنٍ إقتصاديٍ وإجتماعيٍ عادلٍ ، ومقتضى هذا أن يشترك الناس في الخيرات والمنافع التي أودعها الخالق في هذه الأرض ، ولا يقتصر تداولها على فئة الأغنياء وحدهم ويحرم الآخرون .

قال تعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾[١] وكلمة (جميعا) في الآية يصح أن يكون تأكيداً لما في الأرض ، أو للناس المخاطبين ، ولا مانع من إرادة المعنيين معا . فالمعنى على هذا : أن جميع ما في الأرض مخلوق للناس جميعاً ، لا لتستأثر به فئة دون أخرى .

ومن هنا يعمل الإسلام على عدالة التوزيع ، وتقارب الملكيات في المجتمع ، وهو بنظام الزكاة والفيء وغيرهما يعمل على إعادة التوازن ، وتضييق الفوارق وتقريب المستويات بعضها من بعض[٢] ، كما نّص على ذلك صراحة في كتاب الله عزّ وجل في آية توزيع الفيء فقال : ﴿ ما أفاه الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم ﴾[٣] وكما طبّق النبي (ﷺ)

---

(١) البقرة : ٢٩ .

(٢) أنظر في ذلك : **الثروة في ظل الإسلام** ، للأستاذ البهي الخولي ص ١٢٨ – ١٤٤ .

(٣) سورة الحشر الآية ٧ .

ذلك في توزيع أموال بني النضير على المهاجرين وحدهم ، رفعاً لمستواهم بعد أن أخرجوا من ديارهم وأموالهم . ولم يعط الأنصار شيئاً إلاّ رجلين كانت بهما حاجة .

وإذا كان الإسلام قد أقرّ التفاوت بيت الناس في المعايش والأرزاق ، لأنه — بلا شك — نتيجة لتفاوت فطري في المواهب والملكات ، والقدر والطاقات ، فمن المقرّر أن الإعتراف بهذا التفاوت والتفاضل ، ليس معناه أن يدع الإسلام الغني يزداد غنىً والفقير يزداد فقراً ، فتتسع الشقة بين الفريقين ، ويصبح الأغنياء في المجتمع (طبقة) كتب لها أن تعيش في أبراجٍ من العاج ، تتوارث النعيم والغنى ، ويمسي الفقراء (طبقة) كتب عليها أن (تموتُ) في أكواخٍ من البؤس والحرمان .

بل تدخل الإسلام بتشريعاته القانونية ، وتنظياته العملية ، ووصاياه الترغيبية والترهيبية ، لتقريب المسافة بين هؤلاء وأولئك ، فعمل على الحد من طغيان الأغنياء ، والرفع من مستوى الفقراء .

ولست هنا في مقام الحديث عن وسائل الإسلام الكثيرة في هذا التقريب وإنما أتحدّث عن الزكاة باعتبارها وسيلة بارزة من هذه الوسائل ، إذ هي أخذ من الغني وإعطاء للفقير .

إننا إذا تصوّرنا المجتمع الإسلامي الصحيح ، الذي يعمل أفراده ، فيتقنون العمل ، إستجابة لنداء الإسلام : يمشون في مناكب الأرض الذلول ، ويلتمسون الرزق في خباياها ، وينتشرون في أرجائها زرّاعاً ، وصنّاعاً ، وتجّاراً ، وعاملين في شتى الميادين ، ومحترفين بشتى الحرف ، مستغلين لكل الطاقات ، منتفعين بكل ما استطاعوا مما سخّر الله لهم في السموات والأرض جميعاً منه — إذا تصورّنا هذا المجتمع — فكم تكون نسبة القادرين الذين تجب عليهم الزكاة في ثرواتهم ودخولهم ؟

إن النسبة بلا ريب ستكون كبيرة جداً ، والعدد سيكون هائلاً .

وكم تكون نسبة الذين قعد بهم العجز عن العمل ، أو أعيتهم كثرة العيال وقلة الدخل ؟

إنها بلا شك ستكون نسبة ضئيلة جداً ، والعدد سيكون محدوداً .

وهنا يتسع المجال — وحصيلة الزكاة من الضخامة كما ذكرنا — لنأخذ منها عن سعة

لتمليك ذوي الدخل الضئيل أو الذين لا دخل لهم ، فتقرب المسافة بينهم ومن غيرهم من الموسرين من أبناء الأمة .

إن أعظم آفة تصيب المجتمع وتهز كيانه هزاً ، وتنخر في عظامه من حيث يشعر أو لا يشعر : أن يوجد الثراء الفاحش إلى جانب الفقر المدقع ... أن يوجد من يملك القناطير المقنطرة ومن لا يملك قوت يومه .. أن يوجد من يضع يده على بطنه يشكو زحمة التخمة ، وبجواره من يضع يده على بطنه يشكو عضة الجوع ... أن يوجد من يملك القصور الفخمة لا يسكنها ولا يحتاج إليها ، وبالقرب منه حجرة (البدروم) التي تضم في أحشائها الدقاق رجلاً وأبويه وزوجه وأولاده ! !

إن هدف الزكاة ألاّ يقع هذا التفاوت الشاسع البشع . وأقلّ ما تحققه أن يختفي هذا الفريق الثاني الذي لا يجد مستوى المعيشة اللائق به من الطعام والكساء والمأوى ، وأكثر من ذلك أنها تعمل على أن ترتفع بهؤلاء حتى يقتربوا من أولئك ويدخلوا في زمرة الأغنياء المالكين .

(٥)
مشكلة كنز النقود وحبسها

كانت هداية الله الإنسان إلى اتخاذ نظام النقود المعدنية (الذهب والفضة) بدلاً من نظام المقايضة وما يصحبه من تعقيدٍ وبطءٍ وبدائيةٍ ، نعمة يجب على الناس أن يشكروها ولا يكفروها ، ويعرفوا الحكمة من ورائها . وشكر النعمة : أن تستعمل فيما خلقت له . وإنما خلقت النقود لتتداول وتتحرك وتنفق فيستفيد من ورائها كل الذين يتداولونها .

ولكن الناس سرعان ما غفلوا عن حقيقة هذه النقود ومهمتها ، فاتخذها كثير منهم غايةً في نفسها ، وركبوا الصعب والذلول في جمعها ، حتى إذا حصلوا عليها ، حبسوها عن الحركة ، وعطلوها عن السير ، وتركوها راكدةً كالماء الآسن .

فلما جاء الإسلام دعاهم إلى أن يتحرروا من عبودية الدينار والدرهم ، وأن يعملوا على تحريك النقود وتثميرها ، وإنفاقها فيما ينفع الفرد والجماعة . وشدّد الحملة على كنزها وتجميدها وتعطيلها عن أداء رسالتها في الحياة الإقتصادية . ونزل في ذلك آيتان من كتاب الله تهددان بأشدّ الوعيد للكانزين الأشحّاء . قال تعالى : ﴿ والذين يكنزون الذهب

والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم . يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ﴾ .

ومعنى الكنز في أصل اللغة : جمع المال وخزنه أو دفنه ، وهو ما يفهم من ظاهر الآيتين ، وقد ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء . ومنهم الإمام الغزالي الذي أيّد ذلك في « الإحياء » تأييداً بليغاً مستمداً من وظيفة النقود في الحياة الإقتصادية وبيان حكمة الله في هداية الإنسان إلى استعمال الدراهم والدنانير حاكمين ، وأن كنزهما مناف لهذه الحكمة ، فقال :

« جعل الله تعالى الدراهم والدنانير حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال ، حتى تقدر الأموال بهما ، فيقال : هذا الجمل يساوي مائة دينار وهذا القدر من الزعفران يساوي مائة ، فهما من حيث أنهما مساويان لشيء واحد إذن متساويان : وإنما أمكن التعديل بالنقدين ، إذ لا غرض في أعيانهما (ماداما نقدين) ... فإذن خلقهما الله لتتداولهما الأيدي ، ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل . ولحكمة أخرى وهي التوسل بهما إلى سائر الأشياء ، لأنهما عزيزان في أنفسهما ، ولا غرض في أعيانهما ، ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبةً واحدةً ، فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء ، لا كمن ملك ثوباً ، فإنه لم يملك الاّ الثوب ، فلو احتاج إلى طعامٍ ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب ، لأنَّ غرضه في دابّة مثلاً : فاحتيج إلى شيء هو في صورته كأنه ليس بشيء ، وهو في معناه كأنه كل الأشياء ... فهذه هي الحكمة الثانية » .

فكل من عمل فيهما (في النقدين) عملاً لا يليق بالحكم ، بل يخالف الغرض المقصود بالحكم ، فقد كفر نعمة الله تعالى فيهما .. فإذن مَنْ كنزهما فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه ، لأنه إذا كنز فقد ضيّع الحكم ، ولا يحصل الغرض المقصود به ... وما خلقت الدراهم والدنانير لزيدٍ ولا لعمرو خاصةً ، إذ لا غرض للآحاد في أعيانهما ، فإنهما حجران ، وإنما خلقا لتتداولهما الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس ، وعلامة معرفة للمقادير مقومه للمراتب ... فأخبر الله تعالى الذين يعجزون عن قراءة الأسطر الإلٰهية المكتوبة على صفحات الموجودات ، بخط الٰهي لا حرف فيه ولا صوت ، لا يدرك بعين البصيرة — أخبر هؤلاء العاجزين بكلام سمعوه من رسوله (ﷺ) حتى وصل إليهم — بواسطة

الحرف والصوت ـــ المعنى الذي عجزوا عن إدراكه : فقال تعالى : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم »(١). وهذا الذي كتبه الغزالي هنا يعتبر في نظر الإقتصاديين المعاصرين أعمق ما قيل في شأن النقود في العصور السابقة كلها .

على أن الإسلام لم يقف في محاربة « الكنز » عند حد التحريم والوعيد الشديد ، بل خطا خطوة عملية لها قيمتها وأثرها ، في تحريك النقود المكنوزة وإخراجها من مكانها وجحورها إلى ساحة الحركة والإنطلاق ، لتقوم بدورها في إنعاش الإقتصاد ، ومقاومة البطالة ، ومطاردة الركود في الأسواق .

تمثّلت هذه الخطوة المباركة في فرض الزكاة كل حول ، فيما بلغ نصاباً من رأس المال النقدي سواء ثمّرة صاحبه بالفعل أم لا ، وهذه أمثل خطة للقضاء على حبس النقود واكتنازها ، ذلك الداء الوبيل الذي حار علماء الإقتصاد في علاجه ، حتى اقترح بعضهم أن تكون النقود غير قابلة للإكتناز بأن يحدد لها تاريخ إصدار ، ومن ثم تفقد قيمتها بعد مضي مدة معيّنة من الزمن ، فتبطل صلاحيتها للإدخار والكنز . وتسمى هذه العملة المقترحة « النقود الذائبة »(٢) .

وقام بعض رجال الغرب الإقتصاديين بتنفيذ فكرة أخرى ، وهي فرض رسم . « دمغة » شهرية على كل ورقة نقدية حتى يحاول كل من يحوزها في يده التخلص منها قبل نهاية الشهر ، ليدفع الرسم غيره ، وهذا يؤدي إلى نشاط التبادل ، واتساع حركة التداول ، وإنعاش الإقتصاد بوجه عام(٣) .

وهذه الوسائل ـــ ما اقترح منها وما نفّذ فعلاً ـــ تلابسها صعوبات وتعقيدات كثيرة ـــ ولكنها على أية حال ، تؤيد وجهة النظر الإسلامية في النقود ، ومقاومة اكتنازها بطريقة أبسط وأيسر من تلك الطرق ، وهي فرض $\frac{1}{2}$ ٢ ٪ عليها سنوياً ، مما يحفز الإنسان حفزاً إلى تنميتها وإستغلالها ، حتى تنّمى بالفعل وتدرّ دخلاً منتظماً ، وإلاّ أكلتها الزكاة بمرور الأيام .

---

(١) إحياء علوم الدين جـ ٤ ـــ كتاب الشكر ص ٩١ – ٩٢ ط دار المعرفة بيروت .

(٢) أنظر : كتاب **النظم النقدية والمصرفية** ، للدكتور عبد العزيز مرعي ص ٣١ سنة ١٩٥٨ .

(٣) أنظر : كتاب **خطوط رئيسية في الإقتصاد الإسلامي** للأستاذ محمود أبو السعود ص ٤٠ وما بعدها ، وفيه تفصيل للتجربة المذكورة ، التي طبقت في بلدية (فورجل) بالنمسا ، ولاقت نجاحاً كبيراً في حرب البطالة والربا والإكتناز ، وانتقلت إلى بلاد أخرى ، ثم حاربتها البنوك المركزية حتى أجهضتها !

ولهذا جاء في الحديث والآثار الحث على الإتجار بأموال اليتامى حتى لا تأكلها الزكاة .

وإنما جاء الحث على تنمية أموال اليتامى خاصة : لأن المظنون في الإنسان ألا يهمل مال نفسه فيدع تنميته وتثميره ، بمقتضى الدافع الذاتي والرغبة في المال ، أما اليتامى فمالهم في أيدي أوصياء قد يهملون تثميره عمداً أوكسلاً . فجاء هذا الأمر النبوي الكريم يوجب ابتغاء التنمية في هذه الأموال ، حفظاً عليها من التناقص والفناء .

وإذا كانت سنبة النقود $\frac{١}{٢}$ ٢٪ فالواجب أن تكون تنميتها بطريقة تدّر ربحاً أكثر من هذه النسبة . وهذا من شأنه أن يدفع العقول الإقتصادية المفكرة لتفتش عن آفاق للتثمير ، وتبحث عن أفضل الوسائل للكسب المشروع ، الذي يتسع لإخراج الزكاة وسدّ أبواب النفقات الشخصية والتكاليف العائلية والإسهام في أعباء المجتمع الأخرى .

وهذا أبلغ رد على الذين يدعون إلى استغلال النقود المدخرة بفوائد معتدلة السعر ، فإن نتيجة هذه الفوائد المعتدلة — على افتراض التسليم بها — ستبتلعها الزكاة ، وبذلك تأخذ منهم باليمين ما كسبوه بالشمال .



فكرة العدالة الضريبية في الزكاة
في صدر الإسلام

دكتور عاطف السيد*

مقدمــــة :

ظاهرة إجتماعية كانت الدافعة إلى هذه الدراسة . في أغلب الدول الإسلامية ، وخاصة تلك التي طبقت الأنظمة الوضعية يحاول الأفراد فيها — أغلبهم إن لم يكن كلهم — تجنيد قواهم للتهرب من التزاماتهم الضريبية في نفس الوقت الذي يقبلون فيه طائعين مختارين على أداء ما يجب في أموالهم من زكاة . موقف رغم غرابته إلاّ ان تبريره يبدو ولأول وهلة سهلاً ميسوراً . فمن المعروف أن الزكاة فرض ديني وهذا ما يميزها عن الضرائب الوضعية ويعطيها الأولوية . ولكن هذا التبرير يثير بدوره سؤلاً : هل يؤدي المسلمون الزكاة لمجرد أنها فرض ديني ، أم لأنها إلى جوار ذلك قامت على كل الأسس التي تعارف عليها الكتاب المحدثون بأنها أسس الضريبة المثالية والتي تحقق العدالة : بمعنى أننا لو وضعنا جانباً الجانب الديني واستعرضنا الزكاة كإلتزام مالي على قدم المساواة مع الإلتزام الضريبي أفلا يتغير الموقف ؟

للتوصل إلى إجابة موضوعية عن هذا السؤال : نحاول التخلص من كل ما قد يؤثر فيها من عوامل وخاصة العنصر الزمني . فمن المعروف أن كل ضريبة قديمة جيدة ، وبالتالي فمرور أكثر من ثلاثة عشرة قرناً على الزكاة قد يؤثر في إجابتنا . لهذا سنرجع بالزمن إلى صدر الإسلام حيث كانت الزكاة جديدة تفرض على مسلمين رغم إسلامهم ما زال بأنفسهم عالقاً بعض آثار الجاهلية الأولى ، ونحاول تلمس أسس العدالة الضريبية فيها .

وهذا ما يضعنا أمام متطلب آخر : وهو تحديد مفهوم فكرة العدالة الضريبية في التشريع .

إذا قلنا مع كاردوزو[1] ان العدالة التي نبحث عنها ليست هي مجرد العدالة التي يحصل عليها الفرد عندما تتحدد حقوقه وواجباته بتشريع معين ، ولكنها العدالة التي يجب أن يتوافق التشريع عند وضعه معها ، إذا قلنا ذلك لوجدنا أن فكرة العدالة موجودة قبل التشريع نفسه ، حيث تنحصر مهمة الأخير في كشف الطريق إليها أي تحقيق الشعور

---

* إعداد الدكتور : عاطف السيد ، أستاذ ورئيس قسم التخطيط المالي ومدير مركز التخطيط العام — معهد التخطيط القومي بالقاهرة أستاذ الإقتصاد بكلية الإقتصاد والإدارة جامعة الملك عبد العزيز.

1. Cardozo Benjamin: The growth of law: Yale Univ. Press-New Haven P.P. 87.

بها[١] . ولقابلْنا بالتالي سؤالاً لمعرفة من يقوم بتحديد فكرة العدالة نفسها : هل هم الأفراد حيث يجدون العدالة فيما إذا لم يكلّفوا إلا بما يعتقدون أنه واجب عليهم أداؤه ، أو هو المشرّع حيث يرى العدالة في وجوب ما يراه واجباً ويصرف النظر عما يراه الأفراد ؟

والواقع أنه لا شك في استبعاد الحالة الأولى إذ فيها يكون المشرّع كالشمس التي لا تشرق إلا إذا صاحت الديكة[٢] ، وهذا مالا يجب أن يكون . وكذا استبعاد الحالة الثانية ، فأي تشريع أياً كانت قوته سيولد ميتاً إذا لم يأخذ في الإعتبار الخاضعين له ، فالتقابل التقليدي بين المجتمع والأفراد قائم ، وسيظل كذلك أياً كان المجتمع وأيّاً كانت الظروف المحيطة به . وعلى هذا يمكن القول ان العدالة في التشريع هي الحالة التي يرى فيها الخاضعون لهذا التشريع وجوب ما ورد به من أحكام محققة لما إستهدفه هذا التشريع من أهداف . وبمعنى آخر يمكن القول بأنه يأخذ بيد الخاضعين له إليها . فعليه أن يحقق فكرة العدالة ، ثم يحاول توفيق تشريعه معاً بأن يأخذ بيد الخاضعين لها إليها .

هذا عن فكرة العدالة في التشريع بصفة عامة ، بقي أن نتعرض لهذه الفكرة في التشريع الضريبي .

في الواقع إذا قلنا مع ما ريجو[٣] (Marigot) ان الضريبة الحديثة لم تعد مجرد مورد من موارد الدولة ، ولكنها تعدت هذه الوظيفة التقليدية إلى وظائف سياسية وإقتصادية وإجتماعية ، وأصبحت بالتالي أداة فعالــة من أدوات الإدارة في يد السلطات العامة ، لوجدنا أن الضريبة الحديثة تتضمن متغيرين متقابلين : السلطات العامة (الدولة) وهي التي تحدد الإلتزام الضريبي اللازم لتحقيق أهداف معينة — سبق تحديدها ، والأفراد الذين يتحملون عبء هذا الإلتزام ، حيث يرون فيه أنه اقتطاع من ثمار مجهودهم ، وبالتالي يبتعد في نظرهم عن العدالة كلما زاد هذا العبء ثقلاً .

ومما لاشك فيه أن الدولة بمالها من قوة ضغط يمكنها أن تضع حدّاً لهذا التقابل ،

---

(١) في كتابه (Der Vertag) يقول (Schlossmann) بالتفرقة بين العدالة والشعور بالعدل فيرى في العدالة أنها المستوى الأمثل . أما الشعور بالعدالة فهو الطريق إليها .
راجع في هذا المعنى أيضاً . Roubier Paule,: Theorie Generale du Droit. P.U.F. 2un ed., 1955 pp 127.

(٢) Kelsen Hans: Theorie pure du Droit Introduction a la Science du Droit. Trad. Henri Thevenez ed: Baconniere Paris 1953. pp. 37 et 38.

(٣) Marigot J.C.: La justice fiscale: Variation sur un theme connu. Rev. de lag. fin, Jarivier-Mars 1955.

وتجبر الأفراد على أداء ماترى أنه واجب عليهم أداؤه من ضريبة ، إلا أن العدالة في التشريع — كما سبق القول — تقتضي أن يرى الفرد واجباً ما يجب أن يكون واجبا عليه فعلاً ، وتحقيق ذلك واقع على كاهل المشرع : فيلزم أن يكون للأخير المنزلة السامية المهيبة في نفوس الخاضعين للتشريع ، فكما يقول باسكال ، إنه من الخطورة بمكان أن نطلب من الأفراد احترام القانون لأنه عادل . بل يجب أن نطلب منهم إحترام القانون لأنه قانون . كما نطلب منهم إحترام السلطة العليا لا لأنها عادلة ولكن لأنها سلطة عليا . فإذا ما ضمن المشرع هذه المنزلة له ولتشريعه في نفوس الأفراد ، يصبح من السهل عليه ان يقنعهم بأهدافه ، ثم يحاول بعد ذلك التخفيف ما أمكن من عبء الإلتزام الناتج عن هذا التشريع بشكل يجعله في مقدورهم .

وعلى هذا يمكن القول بأن فكرة العدالة الضريبية تقوم على أسس ثلاثة رئيسية :

— الشعور بإحترام التشريع .
— الشعور بالإقتناع بأهداف التشريع .
— الشعور بإمكانية تحمل عبء هذا التشريع .

والواقع كنا نود أن نستعرض أحكام الزكاة على ضوء هذه الأسس الثلاثة بشيء من التفصيل ، إلا أن ضيق المجال قد أمسكنا عن ذلك ، واضطرنا أن نكتفي بالإشارة إلى الأساسين الأولين ، والمرور سريعاً على الأساس الثالث لتعلقه بالنواحي الإقتصادية موضوع المؤتمر .

القسم الأول : الشعور باحترام التشريع

ركز الكتّاب المحدثون على أهمية هذا الشعور لدرجة ذهب معها بعضهم (هنري لوفنبرجيه)[1] على أنه واجبٌ سياسي تفرضه السلطة العامة في نفوس المواطنين وتؤكده بما لديها من قوة وما تتمتع به من ثقة . فإذا ما أهتزت هذه السلطة العامة فإنّ هذا الشعور يهتز . وقد أعطى إثباتاً لذلك ما حدث عام ١٩٥٤ من إضراب الممولين في جنوب غرب فرنسا عن ضريبة الدخل وضريبة رقم الأعمال ، إذ عزا ذلك إلى ضعف هذا الشعور لدى المواطنين نتيجة لضعف السلطة العامة ، لما كان لها من رغبة ملحة للإستمرار في الحكم وللبرلمانيين في إعادة أنتخابهم . والواقع أن هذا الشعور يقوم بدور العامل المحدّد في إنجاح

1. Henri Lanfenburger: Theorie economique at psychologique des finances Publiques, Tom I Sirey 1956 PP. 281-285.

التشريع أو فشله ، إذ يتحدد ذلك على مدى ما للتشريع من فاعلية ومدى ضمان استمرار هذه الفاعلية . فعلى ضوء هذين المتغيرين سنحاول الإشارة إلى تقديم الزكاة .

أولاً : فاعلية التشريع :

من المعروف أن أي تشريع يستمد فاعليته من عناصر فنية ونفسية.فوفقاً للعناصر الفنية تتحدد الأهمية التشريعية للتشريع نفسه ، أما العناصر النفسية فهي التي تحدد مشكلة تقديم التشريع إلى جمهور الخاضعين له .

١ — **الأهمية التشريعية للزكاة :** بصفة عامة يمكن القول بأن الزكاة استمدت ، أهميتها الشعبية من ناحيتين : الأولى أنها جزءٌ من القرآن الكريم ، والثانية أنها إلتزام له أهميته بالنسبة لغيره من الإلتزامات الواردة بالقرآن الكريم .

أ) **الزكاة جزء من القرآن :** إختصت الزكاة بجزء له أهميته النسبية في القرآن الكريم ، إذ من بيت ستة آلاف آية إختصت بإثنين وثمانين منها . ومن الطبيعي أن ذلك له معناه ؛ فالقرآن الكريم قمة التشريع الإسلامي ، وهذا ثابت بالقرآن والسنة[٢] ؛ ويعني ذلك الثبات الدائم لما ورد به من أحكام ودوران بقية مصادر التشريع الإسلامي في فلكه بحيث لا يستطيع أي منها أن يخرج عنه . وهذا بالطبع ما يعطي الزكاة مزيداً من الأهمية التشريعية .

ب) **الزكاة كإلتزام :** فمن المعروف أنّ القرآن الكريم تضمن أحكاماً تختلف من حيث أهميتها التكليفية إلى مراتب مختلفة . فإذا ما حاولنا تحديد أهمية الزكاة كإلتزام لوجدنا :

— أن الزكاة حق من حقوق الله عز وجل[٣] ؛ فهي فضلاً عن تعلقها بحق الجماعة مفروضة بالقرآن ، وتجبى بواسطة السلطة العامة وهذا ما يميزها عن حق الفرد .

— أنّ الزكاة من الأحكام الضرورية[٤] ؛ إذ أنها تستهدف أساساً ضمان الحاجات الضرورية للفرد ، وبالتالي ضمان إستمرار الحياة الإنسانية بالوضع الذي رمسته الشريعة الغراء .

— أنّ الزكاة من الأحكام التكليفية الواجبة[٥] ؛ إذ أنَّ الأمر الصادر بها ورد

---

(٢) راجع سورة النساء رقم الآية ٥٩ : وحديث الرسول عليه الصلاة والسلام إلى معاذ بن جبل قبل إيفاده إلى اليمن .

(٣) التوبة ١٠٣ : والبقرة ١٧٧ .

(٤) التوبة : ٦٠

(٥) التوبة : ١٠٣ .

وجوباً كتكليف واجب أداؤه .

— أنّ الزكاة حكم قطعي ؛ إذ لا يقبل التأويل أو التفسير . وقد وردت نصوصه القرآنية واضحة لا تحتاج إلى اجتهاد .

وعلى هذا نجد التزام الزكاة يحتلّ مركزاً من المراكز الأولى في الأهمية وهذا ما تتركه أهميتها التشريعية .

٢ — **تقديم التشريع** : من المُسلَّم به أنَّ القانون الحق والجدير بهذا الإسم لم يكن قط مجرد تتابع مواد وفقرات جامدة لا حياة فيها . بل يجب أن يكون وبصفة دائمة مصدر إشعاعٍ صادر من المشرع إلى أعمق أعماق الخاضعين لتشريعه ، ليحدث من رد الفعل ما يسيطر على إرادتهم ويجعلهم خاضعين له . ومن هنا تظهر بوضوح أهمية تقديم التشريع نفسه . فهذا التقديم من حيث أنه الإحتكاك الأول بين المشرع والمكلّف فيما جاء بهذا التشريع من أحكام ، يجب أن يكون من القوّة والفاعلية بحيث يحدث رد الفعل المطلوب وألا يكون قد ولد ميتاً(٦) . وتبدو أهمية هذا التقديم أكثر وضوحاً في التشريع الضريبي . فالضريبة مهما ارتفع الوعي الضريبي لا تعدو أن تكون في نظر الممول أتاوة يدفعها الممول بصفته فرد أعزل جبراً إلى الدولة صاحبة القوة والسلطان .(٧)

فإذا ما رجعنا إلى الزكاة لوجدناها قد ضربت المثل الأعلى في ذلك ، فكجزء من القرآن فإنّ تقديمها كتشريع يعني تقديم القرآن الكريم نفسه . وكالتزام فإنّ تقديمها يتطلب معالجة بعض النواحي النفسية لما يترتب على هذا الإلتزام من أعباء .

أ) **تقديم الزكاة كتشريع : تقديم القرآن الكريم** : لا إكراه في الدين . فقد قام الإسلام بالإقتناع مخاطباً العقل لا بالسيف مخاطباً الشعور بالخوف . وهنا في الواقع تكمن معجزة القرآن : إذ كان عرب الجاهلية في حالة من الفوضى الإجتماعية : فلم يكن العربي يعترف بمجتمع إلا مجتمع قبيلته ولا بحاكم إلا بشيخها ولا بقانون إلا بذلك المستمد من عاداتها وعرفها . فالقبيلة كانت كل شيءٍ بالنسبة له . أما في خارجها فهو دائماً في حالة تربصٍ وحذر . تربّص لكي ينقض على غيره من القبائل إذا ما واتته الفرصة لذلك . وحذرٍ من أن ينقض عليه غيره وهو في غفلة .

في مثل هذه الظروف يمكن أن نتساءل كيف استطاع القرآن الكريم بعد أن يسبقه

(٦) Kelsen H. *Theorie pure.* op. cite pp 102.

(٧) Lucien Mehl: *Sciences Economiques et techniques fiscales* P. U. F. Paris Collec. Themis Tom I PP 62 et 55.

معتقدات موروثة جيلاً بعد جيل وعادات ومقدسات طالما دافعوا عنها وخاضوا من أجلها أشد المعارك ضراوة ، وأن يغرس في نفوسهم فكرة الخضوع لقانون واحدٍ وعبادة ربٍ واحد والحياة في أخوة وسلام ، بعد أن كانت حياتهم سلسلة من التحديات حيث لا مكان للسلام فهي إما حربٌ وإما استسلام .

فمن هذا المنطلق جاء تقديم القرآن الكريم ؛ إذ عمد إلى إستثارة إهتمام هؤلاء الأعراب وتحديهم ليصل بهم إلى الإقتناع بلا إكراه . فركّز على ناحيتين : الأولى أن القرآن الكريم معجزة ليس من صنع بشر أياً كان مركزه . والثانية قدرات العزيز الكريم التي تفوق كل ما عرفه هؤلاء الأعراب من قوى أياً كانت عظمتها .

أما الناحية الأولى : فقد حاول القرآن الكريم لإثبات أنّه معجزة منزلة من لدن العزيز الحكيم أن يتجاوب مع نفسية عرب الجاهلية : فنزل معهم في تحّدي إثبات العكس ، واختار لهذا التحدي المجال الذي لو أعطوه لاختاروا مجال اللغة صنعتهم المفضلة وتحداهم لو لم يؤمنوا به أن يأتوا بسوره من مثله . وكان التحدّي قوياً ممعناً في السخرية منهم[8] والإستهانة بهم حتى يضعهم في موقف لابد لهم من المحافظة على كرامتهم وأن يردّوا على هذا التحدّي . ولكن ورغم هذا التحدّي الجارف لم يلق من الأعراب إلا عجزاً كاملاً .[9]

(٨)— كانت صور التحدي متعددة . فمنها يعد إختياراً للغة صنعة العرب المفضلة — لجأ القرآن إذكاءً للمعركة إلى التسفيه.من شعرائهم بصفتهم أقدرهم على صناعة الكلام (الشعراء من ٢٢١/٢٢٦) ، بل ذهب التحدي أن دعاهم القرآن أن يستعينوا بمن يرون ليأتوا بسورة من مثله ، وزاد من شحذ همتهم بأن أخبرهم مقدماً بأنهم سوف لا ينجحون في ذلك (البقرة ٢٣/٢٤) . بل وصل القرآن في تحديه الى الجن وكان لهم عند عرب الجاهلية منزلة سامية وأكد أنه لو إجتمع الإنس والجن ليأتوا بمثله فلن يسطيعوا (الإسراء ٨٨) . وغير ذلك من آيات حكيات تستهدف كلها إستثارة همة هؤلاء الإعراب إلى الرد على هذا التحدي .

بل كان القرآن في تنزيله مثيراً لهذا التحدي . فقد نزل على مدى ثلاثة وعشرين سنة آية آية وبمختلف الصور والأساليب ، وذلك حتى يعطي المزيد من الفرصة سواء من الناحية الزمنية أو من ناحية الصياغة اللغوية التقليدية .

(٩)— ليس أدل على أن القرآن منّزل من الله عزّوجلّ ما إنتهى إليه العرب من فشل تام في تقليده بينما نجحوا في تقليد أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام . فمن ثلثمائة ألف حديث لم يختر البخاري الا عشرة آلاف حديث فقط إطمأن إلى إستادها .

فضلاً عن ذلك فقد احتوى الكتاب الحكيم من البراهين الساطعة والأدلة القاطعة(١٠) التي تثبت بجلاء وبما لا يقبل الشك أنه ليس من صنع بشر إنما هو منزل من عند الله العزيز الحكيم . ولا جدال في الأثر العميق الذي تركته هذه الأدلة في نفوس عرب الجاهلية خاصة بعد أن عجزوا تماماً عن الرد على تحدي القرآن لهم ، وأصبحوا بالتالي أكثر ميلاً إلى تصديق المعجزة .

أما الناحية الثانية : فقد حاول القرآن الكريم إبراز قدرات الله عزَّ وجلَّ غير المحدودة ، وأن الدنيا بما فيها من عرب بقبائلهم ، وعجم بدولهم ، تساوى جناح بعوضةٍ عنده سبحانه وتعالى .

والواقع أن ليس المجال هنا لمحاولة إستعراض قدرات الخالق العظيم لأننا في وقت أصبحنا والحمد لله عارفين لها ومؤمنين بها ، ولكننا نستهدف من ذلك إبراز سمات الفن التشريعي الرائع الذي جاء به المشرّع العظيم والذي يحاول المشرعون حالياً الإقتداء به ، فيأتون بكل تشريع بديباجة تبين صلاحية المشرّع في إصدار هذا التشريع والسلطات المخوّلة له في ذلك لدرجة يمكن القول معها بأن الشعور بأهمية القانون راجع إلى ديباجته .

ب) **تقديم الزكاة كإلتزام** : حاول كتاب النظرية الحديثة ابراز الأثر الذي يلعبه الإعلان عن أي ضريبة جديدة . ونادوا بضرورة التخفيف منه بخلق ضريبة في الهواء قبل إصدار الضريبة المزمع إصدارها ، أي خلق جو من توقع صدور هذه الضريبة . في نفس الوقت رأى هؤلاء الكتاب أن الإستخدام الظاهر لحصيلة الضريبة يخفف من أثر الإعلان السابق الإشارة إليه ، بل ويذهب البعض إرضاء لنفسية المموّل بتخفيف أثر الإعلان عن طريق معالجة إسم الضريبة نفسها . ومن الواضح أن الضريبة كلما كانت جديدة ـــ حقيقةً

---

(١٠)ـــ من هذه الأدلة المنطقية التي تنطق بأن القرآن من عند الله عزَّ وجلَّ ، ما احتواه الكتاب الحكيم من قصص وأخبار وأحداث لا يمكن لبشر مهما كانت درجة علمه أن يلم بها ويمثل هذا التفصيل . فضلاً عما إحتواه من أسس علمية سليمة لإقامة مجتمع سليم بعيدة كل البعد عن الأسس التي كانت معروفة وقتذاك ومن تفكير الأفراد . علاوة على إحتوائه على نبؤات لم تلبث أن تحققت . وما كان أولى بالرسول أن يدعي بأن القرآن من عنده أو أن يضع لنفسه منزلة أعلى من منزلة البشر إذا ما كان القرآن من عنده . ولكن القرآن أبرز على أن الرسول لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ، ولا يعلم الغيب (الأعراف ١٨) وما هو إلا بشير ونذير (الأنعام ٥٠) .

ومجازاً — كلما كان أثر الإعلان عميقاً وكلما كان دور المشرع في تخفيف هذا الأثر هاماً .
ومن هنا تبرز أهمية الدور الذي لعبته الزكاة في هذا المجال .

فكانت الضريبة بالنسبة لعرب الجاهلية معروفة وغير معروفة : كانت معروفة من حيث أنها مبلغ من المال يدفع قسراً ولا يدفعه إلاّ كل ضعيف إلى غيره استدراراً لحمايته بدلاً من إعتدائه ، ولا شك أن في ذلك من المهانة لم تكن النفس العربية في الجاهلية لتقبلها . أما الضريبة كمبلغ مدفوع بدون مقابل فلم تكن معروفة أو حتى مهضومة : فالروح التجارية التي كانت سائدة وقتذاك قد صبغت منطقهم وتصرفاتهم بصبغة لا تعرف إلاّ البيع والشراء والربح والخسارة . وبالتالي الدفع بلا مقابل هو اذن منطق يتنافى مع المنطق التجاري ليس في هذا العصر فقط ولكن في كل العصور(١١)

---

(١١) في أوائل الستينات أجرى المعهد الفرنسي للرأي العام إستفتاءً بين مختلف المهن التجارية وغير التجارية عن مدى شعورهم بالضريبة المفروضة عليهم . فكانت النتيجة كالتالي :

المهنة	٪من المولين يشعرون بأنهم يؤدون اكثر مما يجب	٪يشعرون بأنهم يؤدون أقل مما يجب
المهن التجارية	٥٩	٣
الموظفون والعمال	٤٩	١١
الزراع	٣٥	٩
المهن الحره	٢٣	٢٣

فواضح أن التجار هم أكثر الفئات المهنية شكوى من الضرائب وتململاً منها ، وأقل الفئات إعتقاداً بأنهم يؤدون أقل مما يجب .

أمام هذه الظروف ورغم دقتها الواضحة ، فقد اتبع التشريع الإسلامي سياسة مثالية في هذا المجال . فقد قدمت الزكاة على مراحل متعاقبة .

فسبق فرض الزكاة صراحةً مرحلة ركَّز القرآن خلالها على إيجاد تكليف مماثل لها في الفضاء ، بأن يجعل منها إلتزاماً أدبياً على الأفراد يؤدونه بلا إكراه إلاّ من أنفسهم .

في السنين الأولى للإسلام كان المسلمون قلة لابد لها أن تتآزر : فيعاون القادر منهم غير القادر ، وبالتالي اتسمت هذه الفترة بالمساهمة الإختيارية حيث ركز القرآن على أهمية إطعام المسكين وإجابة السائل(١٢) . فتنفيذاً لهذه الأحكام كان المسلمون في هذه الفترة يدفعون الصدقة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ليوزعها بدوره على الفقراء والمعوزين من المسلمين . واستمر هذا الوضع بضع سنين حتى تعوَّد عليه المسلمون ، وصار واجباً أدبياً عليهم أن يقتطعوا جزءاً من دخولهم ويخصصوه للفقراء . وغني عن القول أن هذا الوضع كان يتفق ونفسية المسلم في ذلك الوقت ، إذ يجد نفسه وهو يقتطع جزءاً من دخله حرًّاً في أن يقتطع أو لا يقتطع ، وإذا اقطتع فعلى قدر ما يشعر به أنه طاقته سواءً أكان صغيراً هذا الجزء أم كبيراً ، ويعطيه للفقراء وهذا ما يرضي نفسيته التي وإن أسلم إلا أنّها ما زال عالقاً بها بعض آثار الجاهلية الأولى .

هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام وصحبه إلى يثرب وكونوا مع مسلمي هذا البلد مجتمعاً يقوم على التآخي والتعاضد الوثيق بحيث أصبح كل عضوٍ في هذا المجتمع الجديد يشعر بالتزامه نحو بقية الأعضاء . وبالتالي تطورت الصدقة إلى التزام مفروض أدبياً على المسلمين تحركه المتطلبات العليا للتعاون الإجتماعي . وبالتالي تواترت الآيات القرآنية على هذا المعنى تطلب من المسلمين الإنفاق من طيّب ما رزقهم الله(١٣) ، وأنهم لن ينالوا البرّ حتى ينفقوا مما يحبون .(١٤) وبالتالي استمر المسلمون في أداء الصدقة إلى الرسول ﷺ ليوزعها على المحتاجين من هذا المجتمع الصغير وقتذاك ، بل بلغ الأمر بهم — تنفيذاً لأحكام القرآن الكريم — أن يشتروا بما يقتطعونه من أموالهم كصدقة ما يحبونه من سلع ويعطوها للنبي ليوزعها على الفقراء .

---

(١٢) حض القرآن الكريم في أكثر من موضع على إطعام المسكين (المدثر ٤٠/٤٤ . والفجر ١٥/١٧) وعدم نهر السائل (الضحى ٥ – ٧ / ٩) .

(١٣) البقرة ٢٦٧ .

(١٤) آل عمران ٩٢ .

وعلى هذا إستطاع التشريع الإسلامي خلق ضريبة في الهواء يصبح من السهل تحويلها إلى تكليف مفروض . وبالتالي جاءت الآية الكريمة ﴿خذ من أموالهم صدقةً تطهرهم وتزكيهم بها﴾ وأصبحت الصدقة بالتالي إجبارية ، ولتنفيذها أرسل النبي ﷺ سعاته لجبايتها وأمرهم أن يختاروا من الأموال ما هو أقل قيمة .

وبالتالي وبعد أن هيأ التشريع الإسلامي الظروف لفرض الزكاة ، فرضها مع استمراره في التخفيف من اثر إعلانها حيث نلاحظ من ناحية : أن الآية الكريمة أسمت هذا الإلتزام صدقة ، وهذا ما يتوافق مع ماجبلت عليه النفس البشرية وخاصة في ذلك الوقت من تقبل للصدقة وكراهية للضريبة(١٥) . ومن ناحية أخرى فقد ركزت الآية الكريمة على مقابل لهذه الصدقة وهي تطهير وتزكية الأموال المأخوذ منها الصدقة ، وبالتالي تجاوبت الآية هنا مع نفسية المكلفين في ذلك الوقت إذ ما زالت الروح التجارية تلعب دورها في تفكيرهم وتشكل من مواقفهم . وأخيراً جاءت السنّة لتساهم في هذا المجال فيأمر رسول الله سعاته بجباية الأقل قيمةً من الأموال ، جعل المكلّف في مركز أكثر تميزاً بعد التكليف عما كان عليه قبله : إذ كان يؤدي الصدقة قبل التكليف مما يجب من ماله ، أما بعد التكليف فأصبحت الصدقة تؤخذ مما هو أقل رغبة فيه منها (من هذه الأموال) .

إستمر هذا الوضع بضع سنين كان المسلمون خلالها يؤدون الزكاة للنبي عليه الصلاة والسلام أو لسعاته لتوزع على الفقراء من المسلمين ، إلى أن جاءت السنة التاسعة من الهجرة ونزلت الآية الكريمة : ﴿إنّما الصدقاتُ للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضةً من الله والله عليم حكيم﴾ (التوبة ٦٠) . وبالتالي نظم المشرع العظيم إستخدام حصيلة الزكاة وفي هذا — كما سبق القول — تخفيف كبير لأثر الإعلان ولكن بشرط أن يكون المكلفون مقتنعين بهذا التخصيص .

والمهم هنا أن بهذه الآية الكريمة إكتمل تقديم الزكاة : فنص القرآن عليها من

(١٥) – لا شك أن إسم الضريبة ومعالجته بشكل يتفق ونفسية المموّلين يلعب دوراً خطيراً في تقبلها ، ولعل مثالاً على ذلك ما قامت به الحكومة المصرية عام ١٩٤٢ عندما قدمت إلى البرلمان بمشروع قانون ضريبة على التركات حيث رفضه مجلس النواب لأنه سبق وأن وافق من فترة وجيزة (عام ١٩٣٩) على عدة مشروعات لضرائب أخرى . فسحبت الحكومة هذا المشروع وغيّرت إسمه إلى رسم أيلولة على التركات ، واعادت تقديمه إلى البرلمان فوافق عليه رغم أن نصوصه لم تتغير .

حيث المبدأ أي من حيث فرضها كما نظم استخدام حصيلتها على النحو الذي يساهم في تحقيق المجتمع الإسلامي المستهدف . أمّا ما دون ذلك من تفصيلاتٍ فتركها لما دونه من مصادر التشريع الأخرى .

ولكن وكما يقول لنا كتاب الفن التشريعي(١٦)، إن تقديم التشريع ونجاحه وقت التقديم لا يضمن إستمرار هذا النجاح إلا إذا إقترن التشريع بما يضمن استمرار فاعليته . وهذا ما سنراه .

(ثانياً) : ضمان فاعلية التشريع :

يرى كتاب الفن التشريعي أن المجتمع (المشرّع) والأفراد هما فرسا رهان نحو التطور ، حيث يجب أن تكون الغلبة للمشرّع ، فيجب أن يكون سبّاقاً بتشريعه : يطور الأفراد ويتطور معهم ، وفي نفس الوقت يجب أن يضمن عدم مخالفة تشريعه بترتيب عقوبات رادعة مناسبة . وبالتالي يمكن القول إن ضمان فاعلية التشريع يقوم على أساسين : عقوبات رادعة تمنع مخالفة هذا التشريع وديناميكية التشريع نفسه : وسنحاول تلمس هذين الأساسين من بين أحكام الزكاة .

أ) **لمن ناحية القوة الرادعة** : التي تضمن عدم مخالفة أحكامها : نجد أنها ارتكزت على فكرتين الأولى : أن الزكاة حق من حقوق الله عز وجل وبالتالي ركز القرآن على ثواب من يؤديها وعقاب من يمتنع عنها(١٧) وتلته السنة مؤكدةً ومفصلةً ذلك .(١٨)

---

(١٦) — لمزيد من التفصيلات في هذا المجال راجع رسالتنا للدكتوراه الدولة في القانون بجامعة كان بفرنسا عام ١٩٦١.

La Nation de la Justice dans la legislation. univ. de Caen.

(١٧) — بهذا الصدد شبه القرآن الكريم الإنفاق في سبيل الله كتجارة لن تبور (الأنفال ٢٩) ، وأنها فلاح (المؤمنون ٤٠) . ومثل الذي ينفق في سبيل الله كمثل حبةٍ أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة وأنه عزّ وجلّ يضاعف لمن يشاء (البقرة ٢٦١) . وفي نفس الوقت ركز القرآن على إبراز خطورة عدم الإنفاق وعدم أداء الزكاة ، إذ بشّر من يكنز الذهب والفضة بعذاب أليم (التوبة ٣٤/٣٥) .

(١٨) - جاءت السُّنة مؤكدة لما جاء به القرآن من ثوابٍ وعقابٍ ، فروى الشيخان عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال (من أتاه الله مالاً ولم يؤد زكاته مثل له يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيبتان يطرقه يوم القيامة ثم يأخذ بهمزتيه ثم يقول : أنا كنزك أنا مالك » .

أمّا الفكرة الثانية : فهي أن الزكاة ركن من أركان الدين وبالتالي رتّب على عدم أدائها عقوبات دنيوية تختلف حسبما كان المكلف الذي لم يؤدها ، أمعترف بها ومؤمن بوجوبها أم منكرٌ لها ؟ وهل هذا المنكر للزكاة فرد أم جماعة(١٩) ؟

ب) **ديناميكية التشريع** : في الواقع وإن كانت ديناميكية التشريع ضرورية لحفظه وصيانته من الإهمال والنسيان فهي أكثر ضرورة في التشريع الضريبي . إذ كما يقول موريس لوريه(٢٠) : إن المموّل حيال الضريبة يكون كمن انتابه أرق إذ يظل يتقلب على جنبيه علّه يجد في أحدهما راحةً له ، وبالتالي يكون التشريع الضريبي العادل في نظره هو الذي لم يصدر بعد فهو وإن كان يستريح نفسياً مع كل تعديل ضريبي إلاّ أنه سرعان ما يتطلع إلى تعديل جديد يكون فيه المزيد من العدالة . ولهذا نجد كتاب الضريبة الحديثة قد أجمعوا على ضرورة إجراء بعض الإصلاحات الضريبية ، بين كل فترة وأخرى وذلك حتى يمكن أن تتوافق الضريبة مع متطلبات تطور المجتمع من ناحية ، وليتجدد الشعور بتوقع المزيد من العدالة عند الممول من ناحية أخرى .(٢١)

إذا رجعنا إلى الزكاة لوجدنا — كما سبق القول — أن القرآن قد أقتصر على الأحكام الأساسية لها ، فأوجبها ثم حدد مركزها كالتزام بين غيرها من الإلتزامات الواردة به ، ثم

---

(١٩) — في فرض العقوبة الدنيوية فرّق الفقهاء بين حالتين : حالة عدم أداء المكلف لزكاته مع إعترافه وإيمانه بوجوبها فتكون الجريمة في هذه الحالة موجهة ضد السلطة العامة وبالتالي يعزّر مرتكبها وتجبى الزكاة منه رغماً عنه . واختلف الفقهاء فيما إذا كان هذا المكلف يؤدي أكثر مما كان مستحقاً عليه : فيرى الشافعي وأحمد بن علي الحاكم أن يأخذ بالزكاة ونصف ماله كعقوبة له . لما رواه النسائي والبيهقي وأبو داود والحاكم عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جدّه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول في خمس من إبل سائمة : في كل أربعين إبنة لبون لا يفرق إبل عن حسابها من أعطاها مؤتجراً فله أجرها ومن منعها ، فإنا أخذوها وسط ماله عزمةً من عزمات ربنا تبارك الله وتعالى . أما الحالة الثانية فهي حالة إنكار التكليف في حد ذاته حيث تعتبر الجريمة ضد العقيدة وتعتبر مرتكبها مرتداً عن دين الإسلام وتوقع عليه عقوبة ذلك . فإذا ما كان مرتكب الجريمة جماعة وليست فرد فعلى الحاكم محاربتهم حتى يعودوا إلى الإسلام .

20. Maurice laure,: *Traite de la politique fiscale*P. U. F. Paris PP. 346.

21. Trotabas Lewis: *Sciences et techniques fiscales*. Dalloz Paris 1957 PP. 117 et 55.

حدد مصارفها بشكل يضمن حسن استخدام حصيلتها والمساهمة في تحقيق أهداف معينة . ومن الواضح — وكما سنرى فيما بعد — أن هذه الأحكام صالحة للتطبيق في كل مكانٍ وكل زمان . ثم جاءت السُّنَّة ولم تحدد على سبيل القطع إلا وعاء الزكاة بشكل يعني أن ما سبق تحديده يكون خاضعاً للزكاة ولا يمكن إعفاؤه منها ، وأمّا مالم يخضع لها فيمكن إضافته إلى هذا الوعاء .

وبالتالي نجد أنّ ما تحدد على سبيل القطع بالقرآن والسنّة هو الإطار العام للزكاة فقط . أما ما دون ذلك ، أي ما بداخل هذا الإطار فقد ترك يتطور مع تطور الحياة ، وتركت مهمة الربط بين الأحكام التفصيلية للزكاة وبين تطور المجتمع للإجتهاد ليتم في نطاق هذا الإطار العام . وبالفعل فقد خضعت هذه الأحكام التفصيلية للتطور خلال المدة التي تغطيها هذه الدراسة .

فنجد من ناحية تطوراً في التنظيم الإداري للزكاة : إذ ولدت زيادة حصيلة الزكاة ، الحاجة الى إنشاء بيت المال . فأنشأ أبو بكر بيت المال ليقوم بمهمة توزيع حصيلة الزكاة على مصارفها والاحتفاظ بما يبقى بعد التوزيع . ثم جاء عمر بن الخطاب ليطور بدوره بيت المال ويحدد دخله وإنفاقه وكل من له الحق فيه ومواعيد سداد هذه المدفوعات .

تطور نتيجة زيادة الحاجة المالية للمجتمع : حيث إستحدثت إضافات جديدة إلى الوعاء السابق تحديده في السُّنَّة ، بل واستخدمت ضرائب أخرى مقابلة للزكاة . ففرض عمر بن الخطاب زكاة العشور على السلع المارة من الحدود الإسلامية ، إستهدفت أولاً المعاملة بالمثل للتجار غير المسلمين ، إذ كان التجار المسلمون يخضعون لمثل هذه الضريبة في البلاد غير الإسلامية ، ثم امتدت إلى التجار جميعهم مسلمين وغير مسلمين . كما فرض عمر بن الخطاب الخراج ليحل محل توزيع أراضي البلد المفتوح على المحاربين ، فرض الخراج على أصحاب هذه الأراضي من غير المسلمين تخفيفاً لصالحهم وصالح المجتمع الإسلامي بصفة عامة .

تطور في طريقة تقدير وعاء الضريبة : لاحظ عثمان ضرورة التوفيق بين متطلبات تقدير الوعاء وبين تقاليد المكلفين . فالعرب قد تعودوا على كراهية الإفصاح عن ذممهم المالية إذ يعتبرونها من الأسرار التي لابد وأن تظل مغلقة . وبالتالي قسَّم عثمان الأموال الى

ظاهرة يمكن لأي فرد غير صاحبها تقديرها (قطعان الماشية والمحاصيل والثمار والسلع المنقولة عبر الحدود) وأموال غير ظاهرة لا يعرفها إلا الله ومالكها . وأخضع المال الظاهر لرقابة المصدقين ، بينما ترك تقدير المال غير الظاهر لضمير المكلف نفسه .

وبهذا نرى كيف احتفظ الفقه للزكاة بحركتها وضمان فاعليتها طوال المدّة موضوع الدراسة ، بشكلٍ مكّنها من تلبية احتياجات المجتمع وظروفه . وهذا بالطبع يضع الزكاة موضع تقدير من المكلف ليس فقط إحتراماً لتشريعها ولكن أيضاً لاتفاقه مع ظروفه .

القسم الثاني :

الشعور بالإقتناع بأهداف التشريع

من المعروف أن أي تشريع يتضمن التزامات قد يفيد البعض على حساب البعض الآخر ، وبالتالي وحتى يشعر الخاضع له بعدالة هذا التشريع ، لابد وأن يكون في حالة إقتناع تام بما يتحمله من التزام لفائدة الآخرين أو ما يجنيه من فائدة كنتيجة لإلتزام الآخرين . وهذا لا يتأتى إلا إذا استبدل بفكرة « أنا وليس أنا » فكرة « أنا وأنا آخر »[1] . وهذا هو دور المشرع نفسه فيحاول في مذكرة تفسيرية تلحق بالتشريع أن يستعرض ما يستهدفه هذا التشريع من أهداف وما يتضمنه من اتجاهات ومبررات .

وفي المجال الضريبي تتخذ هذه الناحية الدرجة الأولى من الأهمية وخاصة في العصر الحديث[2] ، إذ أصبحت الضريبة أداة من أدوات السياسة الإقتصادية والإجتماعية ، وبالتالي فقدت صفتها الحيادية ، وهدفها المالي وأصبح لها أهداف أخرى تسعى إلى تحقيقها . فعلى قدر إقتناع الممول بهذه الأهداف يتوقّف نجاح الضريبة . ولعلّ هذا ما يفسر نجاح ضريبة الدفاع وإقبال الممولين على أدائها وكذا نجاح بعض الضرائب التي خصصت حصيلتها لأهداف إقتنع بها الممولون ، كما حدث في فرنسا عندما عزمت الحكومة الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية ، تقديم مشروع بقانون ضريبة التركات ، فحتى تحوز على موافقة الجمعية العمومية إقترحت تخصيص حصيلة هذه الضريبة لسداد القروض العامة التي طرحتها الحكومة خلال الحرب . وعلى هذا الأساس قبلتها الجمعية العمومية ، ونفذت

1 Del Vechio George. La Justice, *La Verite Essai de la phylosophie Juridique et morale-Dalloz* Paris 1958 PP. 63 et 55

2 Laure Maurice: *Traite de la politique fiscale op.* cite PP 405 et 55.

بالتالي بنجاح .(٣) وقد تستخدم الضريبة كأداة من بين أدوات أخرى لتحقيق هدف أو أهداف للمجتمع : كتحقيق التنمية الإقتصادية أو الإستقرار الإقتصادي للمجتمع ، ففي هذه الحالة يكون اقتناع الممول بهذه الأهداف العامة محققاً لكل التزام تجرّه هذه الأهداف ومنها الإلتزام الضريبي . ونعتبر الزكاة في الواقع من هذا القبيل . كما سبق القول نص القرآن الكريم على سبيل الحصر(٤) على مصارف الزكاة ، أي الجهات التي تخصص لها حصيلة الزكاة في ثمانية(٥) : للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل .

وفي الواقع فإن هذا التخصيص وبهذا الوضع جعل من الزكاة أداة بين أدوات أخرى في تحقيق قيام المجتمع الذي استهدف التشريع الحكيم إقامته .

ففي تخصيص جزء من حصيلة الزكاة للفقراء والمساكين إستهدفت الآية الكريمة أن تجعل من الزكاة أداةً لتحقيق مجتمع إسلامي متضامن ومتعاون : بين الأغنياء والفقراء .

في تخصيص جزء آخر من الزكاة للعاملين عليها وفي سبيل الله أي للإنفاق العام ، فإن الآية الكريمة جعلت من الزكاة مساهمة في تحمل جزء من أعباء الدولة .

---

3. J.C. Marigot: La *Justice fiscale:* Variation sur un theme connu. Rev. de Sc. et leg. fin. Janv. Mars 1955.

(٤) التوبة / ٦٠ : حيث يمكن الخروج من هذه الآية الكريمة ببعض العلامات أهمها نجد من ناحية . أنها أوردت كلمة « إنما » وتدل على سبيل الحصر المؤكد أي التي لا تقبل الحذف أو الزيادة . أي أن إستخدام الآية لهذه الكلمة ثم إستخدامها لحرف التمليك (لـ) يعني التخصيص بشكل لا يمكن الخروج عنه .

(٥) حقيق أن الآية الكريمة السابقة قد حصرت مصارف الزكاة ولكنها لم تحدد مواصفات وشروط كل مصرف من هذه المصارف وتركت ذلك للفقه ليواكب إستخدام حصيلة الزكاة وتطور المجتمع وظروفه — مثال ذلك نجد من المصارف مالا يتصور عدم وجوده مهما تطور المجتمع واختلفت ظروفه كالفقراء والمساكين فالفقر نسبي يرتبط بمستوى المعيشة . وكالعاملين عليها وفي سبيل الله أي الإنفاق العام والغارمين وابن السبيل . كما يوجد من المصارف ما قد يتغير شكله ولكن لا يخرج عن مضمونه كالعتق من الرّق — فقد ينصرف الآن إلى الرق الأبيض والإتجار فيه . وكذلك المؤلفة قلوبهم فيمكن أن يمتد هذا المصرف إلى بعض الدول النامية التي انتشر فيها الإسلام ويحتاج المسلمون فيها إلى المزيد من المعرفة لمختلف جوانب دينهم .

في تخصيص جزء من الزكاة لمحاربة الرِّق (في الرقاب) إستهدفت الآية قيام مجتمع حر .

وأخيراً في تخصيص جزء من الزكاة للغارمين (المدينين المعسرين) فإنَّ الآية إستهدفت قيام مجتمع متكافل وسدّ أحد أبواب الرِّق .

وعلى هذا نجد أن الأهداف التي سخرت الآية الكريمة الزكاة للمساهمة في تحقيقها هي قيام ذلك المجتمع الإسلامي الذي يقوم على أساس من التعاون والتكافل الإجتماعي من ناحية ، ومقاومة الرِّق من ناحية أخرى ، والذي ركز التشريع الإسلامي كثيراً على إقتناع المسلمين به وإقامته .

ففي محاولة إقناع المسلمين بالتعاون والتكافل في حدود المجتمع الإسلامي ، ركز القرآن الكريم على إبراز فكرة العلاقة المشتركة التي تربط بين الأفراد جميعاً ، مستحدثاً رابطة الدّم التي يعم الشعور بها الجميع وخاصّة أعراب ذلك الوقت(٦) . ثم تأسيساً على هذه الفكرة أبرز فكرة التعاون والتكافل في المجتمع سواءً من ناحية الفرد(٧) أو من ناحية المجتمع(٨) ، وما يجب على المسلم في هذا المجال . وجاءت السُّنَّة لتؤكد وتفصّل ما أتى به

(٦) في هذا المجال ركز الكتاب الحكيم على فكرة إنتماء الأفراد جميعا إلى نفس الأبوين (الأعراف ٢٧) . ويؤكد ذلك بأن الله عزَّ وجلَّ قد خلقهم من نفس واحدة خلق منها زوجها ثم بث منها رجالاً ونساء كثيرا (النساء/٥) . ثم جاءت السُّنَّة من ناحيتها وترجمت هذه الأخوة الإسلامية عملاً فآخى الرسول عليه الصلاة والسلام بين الأنصار والمهاجرين .

(٧) ركز القرآن الكريم من ناحية على تعاون الأفراد فرسم حدوده إذ أمرهم بالتعاون على البر والتقوى ونهاهم عن التعاون على الإثم والعدوان . وأكدت السُّنة ذلك فأبرزت أهمية الفرد وتماسكه مع غير المجتمع ، إذ شبهت المجتمع كجسم إنسان إذا إشتكى منه عضو أصيبت بقية الأعضاء بالسهر والحمى .

(٨) كذلك ركز القرآن على إبراز فكرة التكافل من ناحية المجتمع : فركز على فرض الكفاية أي حق الله الذي يتعلق بالحياة والمحافظة عليها وبالتالي فهي مسئولية المسلمين جميعا قبل المجتمع وبدون إعتبار لصالحهم الخاص — فأمر عز وجل في كتابه الكريم المؤمنين بالعمل ، فسيرى الله عز وجل ورسوله والمؤمنون هذا العمل . ومفاد هذا الأمر أن العمل هنا ليس موجها إلى تغطية الحاجات الفردية فقط ولكن يجب أن يتعداها إلى حاجات المجتمع نفسه . وجاءت السنة لتركز على نفس الفكرة فحضت على العمل وبينت أهدافه . فتركز على أن اليد العليا خير من اليد السفلى . كما ركزت في أكثر من موضع على حق المجتمع في عمل العامل .

القرآن الكريم ثم تبعها الفقه في ذلك .

أما من ناحية مقاومة الرق فكانت المشكلة أعَمّ . فلم يكن الرقّ يمثل لعرب الجاهلية مظهراً من مظاهر الأبهه والعظمة فقط ، ولكن يمثل أيضاً مصدراً من مصادر الربح الوفير . وبالتالي لم يحرّم القرآن الكريم الرق صراحةً بل حاول مقاومته والتقليل من حجمه بطرق غير مباشرة . فلم يعترف التشريع الإسلامي بصفةٍ عامة بأي من أسباب الرق التي كانت معروفة في ذلك الوقت إلاّ في حالة أسرى الحرب . واشترط أن تكون هذه الحرب قد نشبت وفقاً للعرف السائد وألا تكون حرباً مدنية(٩) : وبمعنى آخر أنه حتى في السبب الوحيد الذي اعترف به كمنشيء للرق حاول التضييق من نظامه ، إذ حاول حث المسلمين على عتق الأسرى من الكفار إذا لم يدفعوا الدية (محمد ٤) .

في نفس الوقت حاول القرآن وتبعته السنّة والفقه حثّ المسلمين على العتق . فأكّد القرآن الكريم على تهيئة الجو الصالح لذلك . فبدأ من أساس المشكلة وعدّدَ مراحل(١٠) خلق الإنسان : أي إنسان سواء كان حراً أم عبداً . ثم حاول إيجاد معايير جديدة للأفضلية بين الأفراد(١١) ، أي الأفراد جميعاً الأحرار منهم والأرقاء . ثم بعد ذلك حاول التشريع الإسلامي التوسع في حالات عتق الرقيق حيث ركز على حالتين : العتق الإختياري(١٢)

---

(٩) كان من أهم أسباب الرق في ذلك الوقت : خطف الأفراد والعقوبات القانونية وعسر المدين والسلطة الأبوية ولم يعترف بها الإسلام . لمزيد من التفصيلات راجع : Reza olums Yazdi: *L'escalavage dans l'Islam.* Memoire Univ. de paris 1956 PP. 12 et 55.

(١٠) المؤمنون /١٢ - ١٤ والطارق ٥ - ١٠

(١١) بهذا الصدد نجد القرآن الكريم قد ركز على معايير تختلف تماماً مع ما كان معروفاً في ذلك الوقت للأفضلية بين الأفراد . فشكك المال والبنين في أن يكونا المعيار المطلوب فهذه المعايير غير دائمة وأمرها إلى الله عزَّ وجلَّ (الكهف ٣١ - ٤٣) ، كما شكك في أن يكون المظهر الخارجي معياراً لذلك لدرجة أنه عزَّ وجلَّ قد عاتب رسوله (ﷺ) عندما عبس في وجه إبن مكتوم وتولى عنه عندما جاءه بينما كان يحاول إقناع بعض سادة قريش بالإسلام (عبس ١ - ١٠) . وكذلك رفض أن تكون الجنسية هي المعيار (الكهف ٣٦ وآل عمران ١٤/١٥) ، (وسبأ ٣٥/٣٧) . ولكن القرآن الكريم جعل المعيار الأساسي للأفضلية بين الافراد هو تقوى الله والباقيات الصالحات وبغض النظر عما إذا كان الفرد حراً أم عبداً .

(١٢) العتق الإختياري : هو حالة يتم فيها العتق بتصرف فردي أو ثنائي . فالعتق ..

والعتق الإجباري[١٣] حيث جعله القرآن الكريم كفارةً عن بعض الأخطاء .

علاوةً على ذلك وحتى تبرز فكرة تحرير الرق وتزداد جاذبيتها والإقتناع بها ، حاولت السُنّة تجريد الرق من كل مظهر من مظاهر الأبهة والعظمة للسيد ، وجعلت من عقد الرق عقد اجارة أشخاص حيث لم يعد الرقيق في نظر سيده سلعة تباع وتشترى بل وله أن يضربه أو يقتله إذا شاء . ولكنه أصبح إنساناً له حقوق منها حق الإلتجاء إلى القضاء ليطلب حقه في الطعام والشراب والملبس والمعاملة الحسنة .

وبهذا أصبح من الميسور على المكلّف في ذلك الوقت قبول فكرة تخصيص جزء من حصيلة الزكاة التي يساهم فيها للرقاب أي لشراء الرقيق ثم عتقهم[١٤] ، أو إعطاء الرقيق ما يستطيعون به شراء حريتهم[١٥] . ويجد في الزكاة ما يتوافق مع رغبته التي اذا لم تتحقق لوجد أمامه حلّين عليه أن يختار أحدهما : إما أن يستمر في استرقاق ما لديه من رقيق مع تحمل ما ينتج عن ذلك منْ أعباء هو في غنىً عنها ، وإما أن يلجأ إلى العتق الإختياري الفردي .

بهذا ننهي هذه الإشارة السريعة الى دور التشريع الإسلامي في إقناع المكلفين بأسس المجتمع الإسلامي الذي يجب أن يقوم والذي تساهم حصيلة الزكاة فيه ، ولا شك

.. بالإرادة الفردية يتم بدون إجراءات ولا يتطلب إلا انعقاد النية ، وبالتالي ركز القرآن والسُنة عليه . فنجد القرآن يجعل من تحرير الرق محل إختبار للمؤمن (البلد ٤ – ١١/١٤) وتأتي السُنة لتؤكد من ناحيتها أن الفرد لا ينجو من النار عضواً عضواً إلا بقدر ماكان يعتق من أرقاء . أما العتق الثاني فيتم إذا ما قام الرقيق بسداد مبلغ متفق عليه سواء رضي السيد أم لم يرضى إذ يتم ذلك وفقا للعقد (راجع Reza-Yazdi مرجع سابق ص ٧٠) .

(١٣) العتق الإجباري هو حالة أوجبها الكتاب الحكيم أساساً ككفارة عن بعض الأخطاء وتطهيراً لمرتكبيها منها . ومن هذه الأخطاء : اليمين المعقودة (المائدة / ٨٨) والظهار (المجادلة ٣) وقتل المؤمن خطأ (النساء /٩٢) .

وجاءت السُنة من ناحيتها فزادت هذه الحالات من العتق الإجباري فأوجبت تحرير الطفل إذا اعترف به أبوه وكذا تحرير أمه كما أوصت السنة بعتق الرقيق في حالات الزلازل والعواصف . كما أقرت التحرر بحكم شرعي نتيجة لسوء معاملة السيد لرقيقه .

(١٤) قال بهذا الرأي كل من إبن عباس والحسن البصري والإمام مالك وابن حنبل .

(١٥) قال بهذا الرأي علي إبن أبي طالب والشافعية .

أن اقتناع مسلمي ذلك الوقت بهذه الأسس يعني إقتناعهم بتخصيص حصيلة الزكاة للمصارف الثمانية التي خصصّت لها ، سواء أكان هذا المسلم من المساهمين في حصيلة الزكاة أم مستفيداً منها بصفته أحد أفراد هذه المصارف ، وفي هذا تخفيفٌ وإلى حدٍ كبيرٍ من عبئها وتحقيق للأساس الثاني من الأسس التي تقوم عليها فكرة العدالة الضريبية .

القسم الثالث :
الشعور بإمكانية تحمل عبء الزكاة

يعتبر هذا الشعور من أهم دعائم العدالة الضريبية ، فمن المعروف أن لكل ضريبة حداً أقصى إذا ما تعدته تنقلب على وعائها وتأكل منه . فالممول ـــ كما قال أحد كبار المحدثين ـــ[1] يعتبر أن أي أداء للضريبة يقوم به ، ماهو إلا اقتطاع من دخله ، وبالتالي يجد دائماً العدالة الضريبية في الضريبة تفرض على غيره أو على مال آخر غير ماله ، أو تلك المفروضة على ماله ولكن لا تقتطع منه إلا الجزء الذي يراه هو بنفسه مناسباً ، فإذا ما تعدت هذا الجزء سرعان ما يجد الممول نفسه في حالة دفاع شرعي عن أمواله تبيح له التهرب من هذه الضريبة[2] . لهذا فشكلة المشاكل أمام المشرع الضريبي هو حصر عبئها عند ذلك الجزء الذي يستطيع أن يقنع الممول أنه الجزء المناسب .[3]

ولكن وكما هو معروف ينقسم العبء الضريبي إلى عبء حسابي وعبء نفساني بحيث يعتبر كل من العبئين محدداً للآخر . إلا أن العبء النفساني هو الذي يقوم بدور المتغير المستقل الذي يؤثر في العبء الحسابي : إذ كلما كان هذا العبء النفساني خفيفاً كلما خفّ العبء الحسابي ، وكلما استطاع المشرّع زيادة العبء الحسابي[4] . وبالتالي تصبح المشكلة ليس فقط في تحديد العبء الحسابي تحديداً واضحاً . ولكن أيضاً في معالجة العبء

1. Mehl Lucien: *Sciences Economiques et techniques fiscales* P.U.F. Tom I. PP. 310.

2. Lauve, Maurice: *Traite de La*..... op. Cite PP. 224 et.

(٣) د . عاطف السيد : محاضرات في التخطيط الضريبي : معهد التخطيط القومي القاهرة عام ١٩٦٧ .

(٤) لمزيد من التفصيلات راجع رسالتنا لدكتوراه الدولة في العلوم الإقتصادية :

Etude de la fiscalite en tant que facteur de developpement economique et ses reformes possibles.

النفساني معالجة تخفّف من العبء الحسابي الذي يراه المشرّع مناسباً ليصبح كذلك في نظر المموّلين .

هذا وقد أسلفنا كيف تعامل التشريع الإسلامي مع العبء النفساني للزكاة . سواءً من خلال تقديمها أو استخدام حصيلتها وإقناع المكلّفين بها بالأهداف التي تساهم في تحقيقها . بقيَ لنا أن نبيّن كيف أمكن لهذا التشريع أن يجعل من عبء الزكاة عبئاً محتملاً . والواقع أنَّ ما اتّبعه التشريع الإسلامي في هذا المجال يعتبر المثل الأعلى لأي سياسة ضريبية سليمة . فكما سنرى أن النظرية الحديثة رغم تطورها وجهود كتابها لم تستطع أن تكشف إلا بعض نواحي هذه السياسة الحكمية ، رغم الفاصل الزمني بينهما الذي يمتّد إلى أكثر من ثلاثة عشر قرناً .

حاول التشريع الإسلامي من ناحية تحديد عبء الزكاة تحديداً واضحاً موضوعياً ، مع حمايته من أي خلل قد يحدث له . ثم حاول بعد ذلك تخفيف العبء النفساني بمعالجة النواحي النفسية سواءً من خلال أحكام تقدير وعاء الزكاة أو تأديتها . وذلك على الوضع الذي سنراه .

أولاً : تحديد العبء الحسابي للزكاة :

كقاعدةٍ عامة تتطلب الضريبة الحديثة معالجة العبء الحسابي للضريبة معالجة موضوعية : بحيث يكون محدداً تحديداً واضحاً مفهوماً للموّل ، وألا يدفعها الأخير إلا مرةً واحدةً في المدة الضريبية ، وأن يكون دافعها هو متحملها الفعلي . وبمعنى آخر : فإن الضريبة المثالية في نظر النظرية الحديثة هي التي يتحدد سعرها تحديداً واضحاً وأن تكون خالصة من الإزدواج والراجعية . فإذا ما رجعنا إلى الزكاة لوجدنا هذه الأركان الثلاثة متوافرة واضحة .

١ ـــ **عن تحديد سعر الزكاة** ، نجد أن الزكاة قد راعت الظروف الإقتصادية والنفسية والإجتماعية للمكلف في هذا المجال : فنجد وفقاً لطبيعة الوعاء تحدد سعر الزكاة : فيكون نسبة مئوية إذا ما كان الوعاء مثلياً (كالنقود) ، ويكون السعر بالوحدة عندما يكون الوعاء لا يسمح إلا بالأداء العيني (كالماشية) ، بل وتسهيلاً على المكلفين وتمشيا مع العرف حددت الوحدة في الماشية على أساس من السن . وعلى العموم فإذا مررنا على أوعية الزكاة المختلفة(٥) وسعر الزكاة في كل وعاء لوجدنا إرتباطاً وثيقاً بين طبيعة كل وعاء

(٥) من المعروف أن الزكاة تتناول الأموال المنقولة والأموال العقارية . فبالنسبة ..

منها، والسعر المطبّق عليه ، بشكل يمكن معه القول بأنه في تحديد سعر الزكاة روعي البساطة والإعتدال خاصةً إذا ما قورنت بالضرائب التي كانت مطبقة في الدول المجاورة في ذلك الوقت .(٦)

٢ — **أمّا عن تجنب الزكاة للإزدواج** ، فقد حاول التشريع الإسلامي تجنب الحالتين اللتين فيهما يحدث هذا الإزدواج : إذا أدى المسلم زكاتين على مالٍ واحدٍ في نفس الفترة ، أو إذا أدّى المسلم الزكاة مرتين على مالٍ واحدٍ خلال نفس المدّة . وقد أبرزت السُّنّة هذا المعنى وتبعها الفقه في ذلك .

فبالنسبة للحالة الأولى : أداء المسلم لزكاتين على مال واحدٍ خلال نفس المدة ، فقد تصور التشريع حدوثه في حالة إذا ما إتجر المسلم في قطيع من الأغنام . فالتطبيق الحرفي لأحكام الزكاة يقضي تأدية الزكاة مرة على القطيع (زكاة الماشية) وأخرى على التجارة (زكاة التجارة) ، إلا أن التطبيق العملي استبعد هذا الإزدواج ففرق بين حالتين :

— إذا بلغ هذا القطيع النصاب وتعداه في واحدة دون الأخرى (النصاب في التجارة أو في الماشية) فإنَّ الزكاة تجب حيث يتوافر النصاب دون الحالة الأخرى .

.. للأموال المنقولة نجدها تستحق على رأس المال والدخل الذي ينتجه . وتشتمل هذه الأموال النقود والذهب والفضة ورأس المال التجاري والسعر فيها نسبة مئوية قدرها ½ ٢ ٪ بعد نصاب قدره عشرون ديناراً أو مائتا درهم تحسب بعد تغطية الحاجات الأساسية للمكلف . كما تشمل الأموال المنقولة الماشية حيث حدد السعر عيناً بالوحدة وحدد حد أدنى لكل نوع (النصاب هو خمس من الإبل أو ثلاثون من البقر أو أربعون من الغنم) — أما الأموال العقارية فتستحق على الدخل فقط وهي المحصولات الزراعية الممكن تخزينها وتستحق الزكاة بعد النصاب . ويفرق السعر بين الأراضي التي تروي رياً من الطبيعة حيث يبلغ السعر ١٠ ٪ والأراضي التي تروى بالنواعير والآبار ويبلغ السعر ٥٪ .

(٦) مثال ذلك نجد في الامبراطورية الرومانية العليا كانت الضرائب في ذلك الوقت متعددة . فكان يوجد ضرائب مباشرة وضرائب غير مباشرة : وكانت الضرائب المباشرة تتضمن ضرائب الرؤوس (Capitio Plebia) والضرائب على العقارات (Capitio Terrana) وفي خلال الامبراطورية الدنيا وجد إلى جوار ضريبة الرؤوس المفروضة على كل شخص أقل من ٧٠ سنة ضريبة المهن الحرة .
(Collation bustatio)

— وإذا بلغ هذا القطيع النصاب في كلتا الحالتين فمن المسلّم به أن المكلف لا يؤدي الزكاة إلا مرّة واحدة فقط إلاّ أنَّ الفقهاء إختلفوا في تحديدها.[٧]

— **أما بالنسبة للحالة الثانية** : وهي حالة إذا ما أدى المكلّف الزكاة مرتين على نفس المال خلال نفس الفترة ، ولا تتصور إلا في حالة مرور السلع من الحدود خارج أو داخل المجتمع الإسلامي[٨] أكثر من مرة خلال الحول . فنظرياً تجب زكاة العشور في كل مرة وفي هذا ازدواج ولتجنبه أكتفي بأداء العشور للمّرة الأولى ثم يعفى بعد ذلك من كل مرة يمر فيها من الحدود خلال السنة .

وبهذه الأحكام وبغيرها حاولت الزكاة استبعاد وجوبها بشكل يساعد على التحديد الموضوعي للعبء الحسابي لها في نظر المموّل .

٣ — **أما عن تجنب الراجعية في الزكاة** : في الواقع تعتبر راجعية الضريبة إحدى العقبات الأساسية في تحقيق العدالة . إذ تقضي هذه الظاهرة بأن يقوم الممول بنقل ما يتحمله من عبء ضريبي إلى غيره وبدون وجه حق وبالتالي يكون لدينا شخصان : أحدهما يتحمل عبء الضريبة فعلاً والآخر مجّرد دافع لها . لهذا نجد الكتاب المحدثين وقد حاولوا معالجة هذه المشكلة حيث توصّلوا أخيراً إلى ضرورة التفرقة بين اعتبار الضريبة تكلفة على الوعاء المفروضة عليه ، أو أنها استخدام لهذا الوعاء . ففي الحالة الأولى (الضريبة تكلفة على الوعاء) يحاول المموّل نقل عبئها إلى غيره في صورة جزء من ثمن التكلفة ، أما إذا كانت استخداماً لهذا الوعاء ، فإن المموّل يكون أكثر استعداداً لتحملها[٩] . وعلى هذا وحتى يمكن تجنب راجعية الضريبة يجب إقناع الممول أن أداءه

---

(٧) في هذه الحالة يذهب الحنابلة أنه إذ توافر النصاب في القطيع كقطيع وكتجارة فإن الزكاة التي تجب هي زكاة التجارة إذ فيه الحافز للمسلم أن يضاعف نشاطه في تربية القطيع والإتجار فيه (المغنى جـ ٢ ص ٦٢٩) . وذهب المالكية إلى أن الزكاة الواجبة هي زكاة الماشية لأن سعرها أعلى من زكاة التجارة وبالتالي تسد الطريق أمام التهرب .

(٨) يمكن تصور حالة إزدواج بالنسبة للسلع التي تمر من الحدود الإسلامية إلى خارج المجتمع الإسلامي إذا ماكان صاحب السلع قد أدى عنها الزكاة . وبالتالي تخضع للزكاة مرتين خلال نفس المدة . وبالتالي فإن المكلف يعفى من أداء العشور إذا ما أقسم أنه أدى الزكاة المستحقة على السلع موضوع المرور.

9. taufenberger Henri: Quelques aspects de la psychologie en matiere des finances Publiques: Conference de l'Univ. d'Istanbul 1948.

لها ، هو في حقيقته استخدام لدخله على نفس المستوى كنفقات معيشته وسكنه .(١٠)

والواقع أن ما توصل إليه العلماء في القرن العشرين ، لا يخرج عن أن يكون جزءاً مما جاء به الشارع الحكيم . فأبرز القرآن الكريم فكرة الزكاة / النفقة ، فربط بين الزكاة والنفقة في أكثر من آية(١١) . بل اعتبر عدم أداء الزكاة أي اكتنازها مرادفاً لعدم الإنفاق(١٢) وبالتالي يكون أداء الزكاة إنفاقاً في سبيل الله .

هذا ولم يقف الأمر عند هذا الحد أي إظهار أن الزكاة نفقة واستخدام للمال ، وليست تكلفة عليه ، بل تعدى التشريع الإسلامي ذلك وأعتبر الزكاة نفقة واجبه الأداء وحقاً من حقوق الله الواجبة الأداء ، ومن الطبيعي أن ذلك يولد في نفس المكلف الشعور بعدم إمكانية التحلل منها بطريق أو بآخر . وهذا الشعور في الواقع هو الشرط الأساسي لتجنب راجعية الضريبة .(١٣)

وبهذا يكون عبء الزكاة قد تحدَّد على أساس موضوعي ملموس . فهو من ناحية إلى جانب اعتداله محدد بوضوح يتجاوب مع تفكير الممول وتقاليده ، ومن ناحية أخرى تجنب في هذا التحديد إزدواج هذا العبء وراجعيته .

10. Roger Yuandeau: La psychologie de contribuable francais art Public Finance 1950 PP. 66/71.

(١١) في هذا المجال نجد أن الله عزَّ وجلَّ جعل إنفاق المال رغم حب المنفق له لذوي القربى واليتامى والمساكين وإبن السبيل والسائلين وفي الرقاب على نفس المستوى مع الإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين (سورة البقرة ٦٧٧) ، يجعل هذا الإنفاق من أركان البر ، ويصف الذين ينفقون بأنهم الذين صدقوا وأنهم المتقون .

وعلى هذا فإن انفاق المال على هذه الفئات وهي أغلب مصارف الزكاة ووضع المنفق لهذا المال هذه المنزلة السامية تعطى المكلف الفكرة واضحة على أن الزكاة ما هي إلا إنفاق على هذه المصارف — ولكن وحتى تكتمل الصورة نجد أنه لم يبق من مصارف الزكاة لم تذكره الآية السابقة الا مصرف « في سبيل الله » وبالتالي جاء القرآن الكريم مؤكدا أن الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل .. (البقرة ٢٦١) . ففكرة النفقة واضحة وهذا ما يؤكد أن الزكاة ليست تكلفة على المال ولكن إستخداماً واجباً له .

(١٢) وذلك لتأكيد مفهوم الانفاق .

13. J.M.H. Sweets: *Les impots haussantils* le niveau des prix. art: Opeobar Financien 1948.

ولكن وقد تحدد العبء الحسابي بقي العمل على التخفيف منه بمعالجة العبء النفساني .

ثانياً : الخفيف من العبء الحسابي للزكاة :

يرى بعض كتاب الضريبة أن السياسة الضريبية الناجحة هي تلك التي تحقق أقصى حصيلة ممكنة مع أقل عدم رضا ممكن من جانب المموّل[14] . والواقع أنه لا شك في أهمية الحصيلة الضريبية ، وأهمية رضا الممولين وعدم شكواهم ، إلاّ أن هذين المتغيرين في حد ذاتهما تابعان لمتغير ثالث هو الإقتصاد الوطني . فقد يتطلب الأخير تخفيف الضريبة على بعض أوجه النشاط المفيدة لهذا الإقتصاد ، بإحاطتها بفراغ ضريبي يجذب إليه رؤوس الأموال التي لم تستغل بعد أو المستغلة في أوجه نشاط أصبحت أقل أهمية للإقتصاد[15] . وقد يتطلب الإقتصاد العكس أي نزيد من عبء الضريبة على أوجه النشاط غير المرغوب في توسعها . وعلى هذا فليس الأمر هو تحقيق أقل قدر ممكن من عدم رضا الممولين مع أكبر حصيلة ضريبية ممكنة ، ولكن يتعداه إلى تحقيق أهداف الإقتصاد الأهلي . وبمعنى آخر أنه في نطاق أهداف معينة سبق تحديدها ، يحدد العبء الحسابي للضريبة الذي يتناسب وتحقيق هذه الأهداف ، ثم عن طريق معالجة النواحي النفسية لهذا العبء ، يخفّف الأخير إلى أن يصل بعدم رضا الممولين إلى أدنى مستوى ممكن .

والواقع نجد أن أول ما يثور من هذه النواحي النفسية ، هو معالجة أحكام تقدير الزكاة ، ثم معالجة أحكام علاقة هذه الضريبة بالممولين ، ثم معالجة أحكام تنفيذ الضريبة . وأخيراً معالجة العلاقة التقليدية بين الممولين ورجال الضرائب .[16]

فإذا ما رجعنا إلى الزكاة لوجدناها قد عالجت هذه النواحي بشكل مثالي نحاول أن نشير إليه من استعراضنا السريع التالي :

١ — **معالجة أحكام تقدير الزكاة** : إمتدت هذه المعالجة إلى أوعية الزكاة حيث يمكن تقسيمها : إلى أموال منقولة وأموال عقارية ، وما يتأتى من ذلك من آثار على الثروة الوطنية .

14. Maurice Laure: *Traite de la.......* op. citè PP 299 et 55.

(١٥) لمزيد من التفصيلات راجع : د . عاطف السيد : محاضرات في النظرية العامة للتخطيط المالي معهد التخطيط القومي عام ١٩٦٩ .

(١٦) د . عاطف السيد : التخطيط الضريبي — معهد التخطيط القومي ١٩٦٧.

أ) فبالنسبة للثورة المنقولة : حيث تمتد الزكاة إلى رأس المال وما يدرّه من دخل ، وهي تعتبر في حقيقتها مقتطعة من الدخل . فانخفاض سعرها يجعلها لا تستغرق إلا جزءاً من الدخل الناتج عن رأس المال المكون لوعائها . وفي هذا تبرير للقاعدة التي أوردها الفقهاء أنه يجب أن يكون رأس المال هذا منتجاً ، وترجمة عملية لما ركزت عليه السُّنّة من أن رأس المال يجب أن يزداد كنتيجة لأداء الزكاة(١٧) .

ولتفسير ذلك عملياً يمكن أن نعطي مثالا مبّسطاً : فنفرض أن رأس المال ٥٠٠ وحدة نقدية تستثمر باستمرار وبانتظام وتعطي عائدا سنويا قدره ٣٪ وتخضع للزكاة بسعر ٢٪ مثلاً وبالتالي تكون لدينا الأرقام التالية خلال سنوات أربع :

السنة	رأس المال	العائد	وعاء الزكاة	الزكاة المستحقة	رأس المال المتبقي والمستثمر في السنة التالية
الاولى	٥٠٠	١٥	٥١٥	١٠,٣٠	٥٠٤,٧٠
الثانية	٥٠٤,٧٠	١٥,١٤١	٥١٩,٨٤١	١٠,٣٩٧	٥٠٩,٤٤٤
الثالثة	٥٠٩,٤٢٤	١٥,٢٨٣	٥٢٤,٧٢٧	١٠,٤٥٠	٥١٤,٢٧٧
الرابعة	٥١٤,٢٧٧	١٥,٤٢٨	٥٢٩,٧٠٥	١٠,٥٩٤	٥١٩,١٠١

فمن هذه الأرقام نجد أنه بينما زادت حصيلة الزكاة من ١٠,٣٠ في السنة الأولى إلى ١٠,٥٩٤ في السنة الرابعة زاد رأس المال خلال هذه المدة من ٥٠٠ إلى ٥١٩,١٠١ ، وهذا يعني للمكلف الذي يرى الأمور مطلقة أن الزكاة المؤداه لم ترتفع إلا بمبلغ ٢٩٤, خلال هذه المدة بينما زاد رأسماله خلال نفس المدة بمبلغ ١٩,١٠١ ، وهذا بالطبع ما يخفف والى حدٍ بعيد من عبء الزكاة عليه .

إلا أن هذا المثال فيه تبسيطٌ كبيرٌ وخاصة من ناحيتين متقابلتين قد يتقاصا : الأولى اننا افترضنا أن كل الدخل ورأس المال يعاد إستثمارها بعد أداء ما يجب فيهما من زكاة وذلك بدون إفتراض أي تهرب خارج دائرة الإستثمار . أما الثانية فهي أن الزكاة تشترط توافر نصاب ، وهذا مالم ندخله في حسابنا وكان سيغير من الصورة بشكل كبير إذا ما أدخلناه . وعلى العموم نفترض أن هاتين الحالتين قد يتقاصا بشكل أعطانا في النهاية

(١٧) أبو عبيد القاسم بن سلام : الأموال . القاهرة ١٣٥٣ /ص ٤٩٨.

هذه الصورة والتي تدلنا على أن الزكاة تزيد من وعائها ولا تأكل منه . وهذا ما ركز عليه القرآن الكريم وتبعته السُّنة .[١٨] ولكن وحتى تحقق الزكاة هذه النتيجة لابد من شروط مسبقة تشترط في الوعاء .

فاشترط من ناحية أن يكون هذا الوعاء منتجاً إنتاجاً فعلياً : أي يعطي في نهاية الحول عائداً يمكن بجزء منه تغطية الزكاة الواجبة . وبالتالي أعفي من الزكاة مالم يتوافر فيها هذا الشرط[١٩] وخاصة الأموال التي لا تنتج إنتاجاً مباشراً : أي ما يعرفه الإقتصاديون الحديثون بإسم السلع الرأسمالية . كرأس المال الثابت في الصناعة والتجارة (الماكينات والآلات .) وكذا الماشية المستخدمة في الاستغلال الزراعي وتعتبر بذلك جزءاً من رأس المال الزراعي .

كما يشترط في الوعاء أن يكون متحققاً : أي أن يكون بالفعل تحت يد المكلف في حوزته وبصفةٍ دورية وليست بصفةٍ عرضية[٢٠] . ويمتد ذلك إلى الديون إذ لا زكاة فيها سواء من ناحية الدائن أو المدين : فالدائن لا زكاة في دينه طالما أنه لم يسترده ، فإذا ما استرده فتجب الزكاة ، ولكن في الحول الذي استرد خلاله فقط ولو كان قد بقي عند

---

(١٨) يلاحظ أن استخدام القرآن الكريم للفظ (زكاة) يعني زيادة . فزكاة المال تعني تنمية المال . أما السُّنة فهنالك الكثير من الأحاديث الواردة في هذا المعنى حيث نكتفي كمثال بالحديث الذي رواه الترمذي عن أبي كبشة الانماري أن النبي (ﷺ) قال : ثلاثة أقسم عليهم وأحدثكم حديثاً فاحفظوه مانقص مالٌ من صدقة ...)— كذلك نجد حديثاً سبقت الإشارة إليه رواه أحمد الترمذي عن أبي هريرة بأن رسول الله ﷺ قال : « ان الله عزّ وجلّ يقبل الصدقات فيربيها لأحدكم كما يربي أحدكم مهره حتى أن اللقمة لتصير مثل جبل أحد » .

(١٩) إتفق العلماء أنه لا زكاة في الماس والدر والياقوت والأحجار الكريمة بصفة عامة إلا إذا اتخذت للتجارة . وإختلفوا في حلي المرأة من ذهب وفضة . فذهب الحنفية بوجوب الزكاة فيها بينما الأئمة الثلاثة يرون أنه لا زكاة في حلي المرأة مهما بلغ — كما يعفى من الزكاة من غير الأنعام : الخيل والبغال والحمير لإستخدامها في العمل وذلك إلا إذا كانت للتجارة . وكذلك لا زكاة في أسلحة الحرب والمساكن المسكونة بأصحابها والمنقولات ذات الاستخدام الجاري وكذا الكتب المعدة للإتجار .

(٢٠) مثال ذلك صداق المرأة فيرى أبو حنيفة أنه لا زكاة فيه إلا إذا قبضته وكان بالغاً النصاب أما في الحنابلة فيرون أن الصداق دين للمرأة حكمه حكم الديون فإن كان على مليء به فالزكاة واجبة فيه إذا قبضته .

المدين سنوات (المالكية) ، فإذا لم يسترد هذا الدائن إلاّ جزءاً من الدين فلا تجب الزكاة إلا في الجزء المسترد فقط (الحنابلة) . وأخيراً إذا ماكان الدين مستحقاً في الحال وكان المدين في حالة من اليسر تمكنه من السداد ولكنه لم يقيم بذلك بسبب عدم مطالبة الدائن له فتجب الزكاة ولو لم يسترده فعلا (الشافعية)(٢١) .

والواقع أن تعليل ذلك ميسور : فن المعروف أن فائدة رأس المال والربا محرمان في الإسلام وبالتالي فالدين بالنسبة للدائن وطالما أنه لم يستحق بعد يعتبر عنصراً غير منتج ، وبالتالي فوجوب الزكاة عليه يعني إقتطاع جزء منه وهذا ما يتنافى مع الحكمة من الزكاة نفسها . أما المدين فحيازته لهذا الدين ليست بصفةٍ مستمرة ، وبالتالي فالإعفاء هنا منطقي . ولعل المثال الرقمي التالي يوضّح لنا ذلك .

فإذا كان لدينا مكلف لا يمتلك الا ١٠٠ وحدة نقدية إقترض عليها ٢٠٠ فأصبح رأسماله المستثمر ٣٠٠ وحدة إستثمره في مشروع يدر عائداً قدره ٣٪ وتجب فيه زكاة بسعر ٢٪ بنصاب ٢٠٠ وحدة ، ونتصور هذا المكلف في حالات ثلاثة حيث استغل الدين في السنة الأولى وسدده في الثانية .

حالة وجوب الزكاة على الدين :

السنة	رأس المال المملوك	رأس المال المقترض	المجموع المستثمر	العائد	المجموع	الزكاة المستحقة	الباقي المستثمر
الاولى	١٠٠	٢٠٠	٣٠٠	٩	٣٠٩	٦,١٨	٣٠٢,٨٢
الثانية	١٠٢,٨٢	تسدد	١٠٢,٢	٣,٨٠٤	١٠٥,٩٠٥	إعفاء	١٠٥,٩٠٥

(٢١) أثارت مشكلة الديون ووجوب أو عدم وجوب زكاتها خلافاً بين الفقهاء . ففرقوا بين نوعين من الديون : الدين على معترفٍ به باذل له حيث يرى الأحناف والحنابله أن على صاحبه زكاة ، إلا أنه لا يلزمه إخراجها حتى يتم إسترداد الدين فيؤدي لما مضى . وفي المقابل يذهب عكرمه وابن عمركما يروى عن عائشة أنه لا زكاة فيه لأنه غير نام . في نفس الوقت يرى الشافعية والحسن النخعي وقتاده وجوب الزكاة في هذه الحالة وان لم يقبضه لأنه قادر .

أما الحالة الثانية للدين وهو أن يكون المدين معسراً أو جاحداً أو مماطلاً في أدائه . فيرى الحنفية وغيرهم أن الزكاة لا تجب لأنه غير مقدور الإنتفاع به ، في نفس الوقت يرى النووي وأبو عبيد أن الزكاة تجب إذا قبضه وتجب لما مضى . أما عمر بن عبد العزيز فيرى وجوب الزكاة عن حولٍ واحدٍ فقط إذا ما قبضه الدائن .

حالة عدم الإقتراض واقتصر الممول في إستثمار أمواله الخاصة :

الاولى	١٠٠	—	١٠٠	٣	١٠٣	—	١٠٣
الثانية	١٠٣	—	١٠٣	٣,٠٩	١٠٦,٠٩	—	١٠٦,٠٩

حالة إعفاء الدين من الزكاة :

السنة	رأس المال	الدين	رأس المال المستثمر	العائد	المجموع	الزكاة الواجبة	المتبقي
الاولى	١٠٠	٢٠٠	٣٠٠	٩	٣٠٩	معفى	٣٠٩
الثانية	١٠٩	استرد	١٠٩	٣,٢٧	١١٢,٢٧	،،	١١٢,٢٧

وبالتالي نجد من هذا المثال أن الحالة المثلى للمكلف من هذه الأحوال الثلاثة هي الحالة الثالثة التي يعفى فيها الدين من الزكاة (ما يتوافق مع أحكام الزكاة) إذ أن رأسماله المملوك له سيرتفع في السنة الثانية الى ١١٢,٢٧ بدلاً من ١٠٦,٠٩ في حالة إذا لم يقترض أصلاً أو إلى ١٠٥,٩٠٥ حالة إذا ما اقترض وخضع الدين للزكاة .

وأخيراً وحتى تجب الزكاة في وعائها : إشترط أن يتوافر في هذا الوعاء النصاب حيث يشترط[٢٢] فيه من ناحية أن يكون فاضلاً عن الحاجة الضرورية للمكلّف كالمطعم والملبس والسكن وآلات الحرفة ، وأن يحول عليه الحول من ناحية أخرى . والحول هنا هو عام هجري يبدأ من يوم تحقق النصاب . وبمعنى آخر أن يكون هذا النصابِ متوافراً أول الحول حتى يبدأ حساب الحول ، وفي نهاية الحول حتى تصبح الزكاة واجبة .[٢٣] والواقع أنّه ، بهذا النصاب يصبح مضموناً أن الزكاة لن تأكل من وعائها .

(٢٢) السيد سابق : فقه السنة : الكتاب الثالث ص ١٩ دار البيان — الكويت ١٩٦٨ .

(٢٣) في هذا المجال يمكن القول بصفة عامة أنه تقرر بالإجماع أنه إذا تحقق النصاب في بداية المدة ولم يتغير في نهايتها (نهاية الحول) فإن الزكاة تجب . إلا أن الموقف إذا ما حدث ونقص هذا الوعاء عن النصاب خلال الحول أثار خلافاً بين الفقهاء : فيرى الحنفية أنه لاضير من نقص النصاب خلال الحول — فطالما أن هذا النصاب متحقق عند بداية الحول وفي نهاية الحول فإن الزكاة تجب على الجميع . وفي المقابل يرى مالك وأحمد والجمهور وجوب توافر النصاب طوال الحول بحيث إذا نقص في لحظة خلاله انقطع ، فإن كمل النصاب بعد ذلك استؤنف الحول من حين يكمل النصاب .

ب) **أما بالنسبة للثروة العقارية** : فنجد أن الأمر يتعلّق هنا بالزروع والثمار على اعتبار أنها دخل لهذه الثروة العقارية حيث لا تجب الزكاة إلا في دخلها . والواقع أن فكرة الحافز التي تتضمنها الزكاة هنا تبدو واضحة : فمن ناحية يشترط لوجوب الزكاة أن تكون هذه الزروع قابلة للتخزين(٢٤) ، أي تلك التي تتطلب الترشيد في استخدامها طوال الحول ، أي المحصولات الضرورية للإنسان التي تتميز بعدم المرونة في الطلب . وعليه فأي إقتطاع منها أياًكان بسيطاً لابد وأن يترجم فوراً بمحاولة التقليل من الفاقد ، ومحاولة الزيادة من الناتج فيما بعد ، ومما يزيد هذا الأثر قوة وجوب الزكاة يوم الحصاد بمعنى أن الترشيد يبدأ من أول يوم في التخزين . ومن ناحية أخرى فقد أخذت الزكاة في اعتبارها عنصر العمل ، وأعطته حقه من التقدير ، فأوجبت فيما سقت السماء العشر ، وما سقي بنضح أو قرب بنصف العشر . وهذا في الواقع له أثر على نفسية المموّل حيث يقلّل من عبء أثر الدفع عليه بإتباعه سياسة رشيدة في استهلاك ما تبقى له من محصول بعد أداء الزكاة .

جـ) وأخيراً نجد أنّ للزكاة أثراً على الثروة الوطنية ، وهذا ما يسميه الكتاب المحدثون بالنسبة للضرائب والإنفاق العام بالمضاعف طويل الأجل . فمن الملاحظ أن الزكاة لا تجب الا بتوافر نصاب يشترط توافره لتغطية الحاجات الضرورية للفرد . أي أن الزكاة تجب في أموال كانت ستخصص بصفة عامة في نواحي أخرى غير تغطية الحاجاة الضرورية . وبالتالي فإنّ أداء الزكاة بالنسبة للمكلف سيفيد الإقتصاد من ناحيتين : من ناحية المكلف الذي سيقتطع من أمواله جزءاً للزكاة وبالتالي وبهذا الإقتطاع تزيد المنفعة الحدية للوحدات المكونة لوعاء الزكاة في نظره ، وبالتالي يحاول استخدامها استخداماً أكثر إنتاجية عن ذي قبل ، وهذا ما يقلل الفاقد والإسراف الذي لا مبرر له ، ولا فائدة منه للإقتصاد الوطني . في نفس الوقت — وهذا من جهة المتفعين بالزكاة — فإن الزكاة توزع فيما توزع على الفقراء والمساكين وهم بحكم تحديد مفهومها من لا يستطيعون تغطية الحاجات الضرورية ، وبالتالي سيخصّص الجزء المخصص لهم من الزكاة للحصول على السلع

---

(٢٤) عن أبي برده عن أبي موسى ومعاذ رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ بعثهما إلى اليمن ليعلما الناس أمر دينهم فأمرهم ألا يأخذوا الصدقة إلا من أربعة : الحنطة والشعير والتمر والزبيب . ويلاحظ أن التخزين هنا — كما سنعرف فيما بعد — تخزين حقيقي كما في الحنطة والشعير حيث يخزن المحصول يوم تقديره أي يوم حصاده ، وقد يكون تخزين حكمي كما في التمر والزبيب حيث يفترض في هذه الثمار — أنها مخزنة وتطبق طريقة الخرص — كما سيأتي فيما بعد .

موضوع هذا الطلب . ولما كانت هذه السلع هي في الواقع موضوع نشاط المكلّفين بصفة عامة : فهم إما تجّار تشكل هذه السلع موضوع تجارتهم وإما زرّاع ينتجون جانباً من هذه السلع ، وبالتالي فإن الزيادة في الطلب عليها يؤدي إلى زيادة رقم أعمال هؤلاء المكلفين . وبمعنى آخر زيادة أرباحهم . وتكون هذه الزيادة بمعدل أعلى من زيادة الطلب ، نظراً لضعف مرونة عرض هذه السلع مما يجعل الطلب يترجم إلى ارتفاع في الأسعار وبالتالي زيادة في الأرباح .

وأخيراً فإن تخصيص جزء من الحصيلة للفقراء والمساكين من ناحية ، والحث على العمل من ناحية أخرى وعدم قبول أخذهم من الزكاة إلا في أقسى الظروف[٢٥] ، سيزيد من حصيلتها ، إذ سيحاول هؤلاء الفقراء والمساكين رغم حصولهم على الزكاة بذل ما يستطيعون للإستغناء عنها ، وبالتالي قد ينجح بعضهم في ذلك ، بل قد ينجح البعض منهم أيضاً إلى الوصول إلى النصاب اللازم لوجوب الزكاة . وعلى العموم وفي كلتا الحالتين تزداد الحصيلة التي قد تخصص لهذا المصرف ولغيره من مصارف .

وبهذا نجد وعلى مستوى الإقتصاد الأهلي ، أنه بقدر ما نطبق الزكاة بقدر ما يرتفع مستوى المعيشة من ناحية ، وتزداد حصيلتها من ناحية أخرى .

هذا عن تخفيف عبء الزكاة بمعالجة أحكام علاقتها بالأموال المفروضة عليها . لنستعرض بعد ذلك تخفيف هذا العبء بمعالجة أحكام علاقتها بالمكلفين .

٢ ــ التخفيف من عبء الزكاة بمعالجة أحكام علاقتها بالمكلفين : تنظر النظرية الحديثة للضريبة إلى هذه العلاقة من ناحيتين : الضريبة أمام الممول حيث يثور مبدأ عمومية الضريبة حيث ثبت أن احترام هذا المبدأ له أهميته وأثره على الإلتزام الضريبي نفسه إذ يجعله أكثر احتمالاً ، فالفرد ــ كما يقول بروشييه ــ يتأثر إلى حد كبير بالوسط الذي يعيش فيه ، فيمكنه أن يتحمل من التزامات وهو في جماعة مالا يمكنه إذا عاش منعزلاً عن الغير . أما الناحية الثانية فهي الممول أمام الضريبة حيث تبرز فكرة توزيع العبء الضريبي بين الممولين ، حيث الثابت أن هذا العبء كلما كان موحّداً كلما كان مقبولاً .

---

(٢٥) عن أبي هريرة ــ رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول ، « لأن يغدو أحدكم فيحطب على ظهره فيتصدق به ، ويستغني به عن الناس خيرٌ له من أن يسأله رجلاً أعطاه أو منعه ذلك ، فإن اليد العليا أفضل من اليد السفلى وأبدأ بمن تعول » .

ولنحاول الآن وتحت ضوء هاتين النقطتين تلمس أحكام الزكاة.(٢٦)

أ) **الزكاه أمام المكلف (عمومية الزكاة)** : يمكن تصور أهمية هذه الناحية إذا ما استرجعنا صورة الضريبة عند عرب الجاهلية حيث لا تفرض إلاّ على كل ضعيفٍ ولصالح القوي فقط . وبالتالي فكان منطقياً أن يركز التشريع الإسلامي على فكرة العمومية بشكل يعكس ماكان متبعاً في الجاهلية ، أي تصبح الزكاة تؤخذ من الأغنياء لترد على الفقراء . فجاء القرآن الكريم وأمر النبي عليه الصلاة والسلام بأخذ الصدقة من أموال المسلمين وبدون استثناء ، أو بدون نظر إلى جنسٍ أو لونٍ أو نسبٍ أو طبقةٍ إجتماعيةٍ ، فالزكاة عامة على الجميع(٢٧) . وجاءت السنّة من ناحيتها وأكدت ذلك ، مركزة على أن الزكاة ركن من أركان الإسلام(٢٨) . بل ونلاحظ أنه ﷺ عندما يكتفي في أحاديثه الشريفة بذكر بعض أركان الإسلام الخمسة دون البعض ، يذكر الزكاة من الأركان التي يذكرها .(٢٩)

---

26. Brochier & Tabotani: *Economic Financiere* P.U.F. Collec. Themis Paris 1962. PP. 156 et. 55.

(٢٧) في هذا المجال نجد ابن حزم يقول : الزكاة فرض على الرجال والنساء والكبار والصغار ، والعقلاء والمجانين إذ قال تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ﴾ فهذا عموم لكل صغير ولكل كبير وعاقل ومجنون لأنهم كلهم محتاجون إلى الله تعالى وتزكيته إياهم وكلهم من الذين آمنوا .
(المحلّى جـ ٥ ص ١٩٩/٢٠٠) .

(٢٨) حديث إبن عمر المشهور : بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً .

وكذا حديث إبن عباس في الصحيحين أن النبي (ﷺ) بعث معاذ بن جبل إلى اليمن فقال له « إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فأدعهم إلى شهادة ان لا إله إلا الله وانى رسول الله ، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة . فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ...) .

(٢٩) في حديث إبن عمر في الصحيحين أن رسول الله (ﷺ) قال : أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله الله وأن محمداً رسول الله وليقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة . وفي حديث آخر عن أنس قال : قال رسول الله (ﷺ) من فارق الدنيا على الإخلاص لله وعبادته لا يشرك به وأقام الصلاة وآتى الزكاة فارقها والله عنه راضٍ » .

إلا أن لكون الزكاة فرضاً دينياً فهي لا تجب إلا على المسلم القادر على أداء فروضه الدينية(٣٠) . في نفس الوقت فتجب على المسلم أياً كان محل إقامته حتى ولو كان في بلد غير إسلامي ، ففي هذه الحالة يجب إرسال الزكاة المستحقة عليه إلى بلده الإسلامي ، فإن لم يستطع فعليه أن يبحث في البلد غير المسلم الذي يقيم به عن مسلمين ممن يدخلون في مصارف الزكاة المحددة ، فإذا لم يجد فسيظل مديناً حتى يعود إلى بلده المسلم(٣١) . وعلى كل حال يمكن أن يؤجل أداء الزكاة حتى يعود إلى بلده الأصلي .

علاوة على ذلك فتأكيداً لمبدأ العمومية (عمومية الخضوع للضريبة) وتوفيقاً بين هذا المبدأ وبين الزكاة كفرض ديني ووجود غير مسلمين تابعين للدولة الإسلامية ، جاء الفقه وأخضع غير المسلمين المقيمين في بلد إسلامي لضرائب مقابلة للزكاة : فأخضعهم للجزية وهي ضريبة رؤوس مقابل الزكاة على الأموال المنقولة . كما أخضعهم أيضاً للخراج وهي تقابل الزكاة على الأموال العقارية . كما أخضع المسلمين وغير المسلمين للعشور التي تجب على السلع التي تمر من الحدود الإسلامية سواء داخلة المجتمع الإسلامي أو خارجة منه .(٣٢)

وبهذا أبرز التشريع الإسلامي وتواترت مصادره على أهمية فكرة عمومية الزكاة إلاّ

---

(٣٠) ويعني ذلك أن الزكاة تجب على كل مسلم حر بالغ صحيح العقل والبدن . وبالتالي لا تجب الزكاة على غير المسلم لأنها عبادة من عبادات الإسلام ولأنها تكليف إجتماعي تؤخذ من أغنياء الأمة لترد على فقرائها قياماً بحق الأخوة وحق المجتمع وحق الله عزّ وجلّ . كذلك لا تجب على الشخص القاصر أو المجنون ولكن يلزم الأوصياء عليهم والتامة سدادها من أموال هؤلاء القصر والمجانين . كذلك لا تجب على المريض إذا ما عاقة مرضه عن كسب عيشه . أما الأرقاء فلا تجب عليهم زكاة لعدم وجود ذمة مالية لهم وعجزهم عن كسب عيشتهم بصفة مستقلة . ولكن لما كان العبد في نظر الإسلام فرداً في أسرة سيده فتجب عليه زكاة الفطر يدفعها عنه هذا السيد . لمزيد من التفصيل راجع : يوسف القرضاوي : **فقه الزكاه : دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة** دار الارشاد بيروت ١٣٨٩ : ٨٩ الجزء الأول ص ٩٦ وما بعدها .

(٣١) ابن الهمام : **فتح القدير** . طبعة القاهرة في ١٣١٦ جـ١ ص ٨٢ .

(٣٢) بهذا الصدد يذهب القرضاوي (فقه الزكاة مرجع سابق ص ٩٩ جـ ١)، بالإمكان إمتداد الزكاة على غير المسلمين ويستند في ذلك إلى إمكانية اعتبار الزكاة بالنسبة لهم واجباً سياسياً بدلاً من واجبٍ ديني .

أنه لم يكتف بتأكيدها بل عمل على ضمان تحققها . فقد تكون العمومية متوافرة ولكن يأتي العمل ليخلّ بها . وبالتالي نجد التشريع الإسلامي في نفس الوقت الذي يهتم فيه بإظهار الجوانب المختلفة لهذه العمومية يعمل على إبعاد كل ما من شأنه الإخلال بها .

فمن المنطق القول بأن أول متطلبات هذه العمومية أن تكون أحكام الضريبة واضحة ظاهرة ومفهومة لكل المموّلين . فإذا لم يتحقق هذا اليقين في أحكام الضريبة ، فإن جانباً من المموّلين سوف لا يؤدون هذه الضريبة على نفس المستوى ، كما لو كان هذا اليقين متحققاً .(٣٣) والواقع أن الزكاة عالجت هذه الناحية معالجة مثالية . فقد سبق القول أن الزكاة ركن من أركان الدين الحنيف ، وبالتالي أصبح المسلم مكلفاً بمحاولة تفهم أحكامها واستيضاح ما غمض منها عليه . ولكن ورغم ذلك فلم تترك السنة المكلف وشأنه في هذا المجال بل إن النبي ﷺ كان يوصي سعاته في الأقاليم بشرح قواعد وأحكام وأهداف الزكاة .

ولا تقتصر قاعدة اليقين على مجرد قواعد الضريبة وضوحاً يستطيع المموّل معه أن يتفهمها ، ولكنها تمتد إلى أحكام هذه القواعد بشكل يسد كل ثغرة يمكن للمموّل أن ينفذ منها ويتهرب من إلتزامه الضريبي . هذا وقد أولت النظرية الحديثة للضريبة أهمية خاصة لهذه المشكلة ، فحاولت مقاومة كل من التهرب القانوني والتهرب غير القانوني من الإلتزام الضريبي ، حتى تضمن أن يتحمل كل ممول نفس العبء الضريبي الذي أرتآه له القانون . فإذا ما رجعنا إلى الزكاة لوجدنا من بين ثنايا أحكامها ما يعالج هذه المشكلة بشكل مثالي .

فمن ناحية مقاومتها للتهرب القانوني ويكون كما هو معروف بالتوقف كلياً أو جزئياً عن تحقق الواقعة المنشئة للضريبة : فنجد الزكاة من ناحية قد ركزت على عمومية أفقية ، إذ امتدت إلى كل أوجه النشاط المتعارف عليها . بل إنها امتدت الى كافة الأموال طالما أنها قابلة للنماء وتتوافر فيها الشروط الأخرى لوجوب الزكاة . وبالتالي يجد المكلف نفسه خاضعاً للزكاة أياً كان نوع نشاطه ، بل هو خاضع للزكاة حتى ولو توقف كلياً أو جزئياً عن هذا

---

(٣٣) يرى كتّاب النظرية الحديثة في الضريبة (هيكس في إنجلترا وبروشيه في فرنسا وميسجراف في الولايات المتحدة) أن عدم اليقين في أي نظام ضريبي أشد خطراً من عدم العدالة في توزيع أعباء هذه الضريبة .

النشاط ، فالزكاة واجبة طالما أن المال قابل للنماء ، وبالتالي فلا بد للمكلّف من الإستمرار في نشاطه حتى يؤدي زكاته وإلا أكلت الزكاة من وعائها.(٣٤)

ومن ناحية أخرى حاولت أحكام الزكاة سد الباب أمام الحيل الشرعية : أي ما قد يجده الممّول فيها من ثغرات ينفذ منها متحاشياً عبء الزكاة . ومن أهم الأمثلة على ذلك :

إبطال ما قد يعمد إليه المكلّف من توزيع ما زاد عن النصاب من أمواله على أقربائه قبل انتهاء الحول ، ثم استرداده منهم بعده ، وخضوع المال كله الموزع وغير الموزع للزكاة.(٣٥)

نهى المزكي من شراء صدقته حتى لا يرجع فيما تركه لله عزّ وجلّ . وبالتالي لا يستطيع المزكي في هذه الحالة إخراج زكاته إلى شخص على أن يعود ويشتريها بثمن صوري.(٣٦)

---

(٣٤) جاء في **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** للكساني (حـ ٢ ص ١١) أن معنى الزكاة هو النماء ولا يحصل إلا من المال النامي ولسنا نعني به حقيقة النماء . إنما نعني به كون المال (معدّاً للإستثمار بالتجارة ..).

كما جاء عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده عن عبد الله بن عمر أن رسول الله (ﷺ) قال من ولي يتيماً له مال فليتجر ولا يتركه حتى تأكله الصدقة ..) لمزيد من التفصيل راجع سيد سابق : فقه **السنة** : جـ ٣ ص ٢٠ : طبعة دار البيان — الكويت).

(٣٥) الدليل على ذلك الحديث الصحيح (**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمريء ما نوى**) وقد استدل الإمام البخاري على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام في حديث أنس في فرائض الصدقة : لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق خشية الصدقة . (لمزيد من المعلومات راجع بن القيم : **إغاثة اللهفان** جـ ١ ص ٣٧٦).

كما ذهب مالك وأحمد والأوزاعي وإسحق وأبو عبيد أن من ملك نصاباً من أي نوع من أنواع المال فباعه قبل الحول أو وهبه أو أتلف جزءاً منه بقصد الفرار من الزكاة لا تسقط الزكاة عنه وتؤخذ منه في آخر الحول إذا كان تصرفه هذا عند قرب الوجوب . ولو فعل ذلك أول الحول لا تجب الزكاة لأن ذلك ليس بمظنّة الفرار (السيد سابق مرجع سابق ص ١٠٤).

(٣٦) الدليل على ذلك ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن عمر رضي الله عنه حمل على فرس في سبيل الله فوجده يباع فأراد أن يبتاعه فسأل رسول الله (ﷺ) ..

نهى المزكي عن توزيع زكاته على أصوله أو فروعه الواجبة عليه نفقتهم إذ أن في هذا التوزيع جلب المنفعة لنفسه مما يمنع وجوب النفقة عليه .(٣٧) وما يقال عن هؤلاء الأصول والفروع يقال أيضاً عن زوجة أو زوجات المزكي ، فالزوجة كما يقول إبن المنذر من زوجها كأنها نفسه أو بعضه .

سداً لما قد يعمد إليه المكلّف من تمرير سلعة على مرات متعددة كل منها أقل من النصاب فراراً من العشور ، ذهب التشريع الإسلامي إلى تطبيق العشور إذا ما تعدت قيمة السلع التي مرت على دفعات خلال الحول ألف درهم .(٣٨)

هذا عن سد الثغرات أمام التهرب المشروع . أما التهرب غير المشروع فمن المعروف أنه من أصعب أنواع الغش الضريبي مقاومةً ، فهو عادةً يكون بطرق ملتوية خفية يجند لها المموّل كل مواهبه ، حيث لا يعلمها على حقيقتها إلا الله عزّ وجلّ والمموّل نفسه . وبالتالي فلا تجد النظرية الضريبية الحديثة لمقاومته إلاّ الطريق غير المباشر ، وذلك بمحاولة رفع مستوى الوعي الضريبي لدى الممولين أي زيادة إقناعه بالضريبة وأهدافها واستخدام حصيلتها .

أما إذا رجعنا إلى الزكاة ، لوجدناها قد ضربت لنا المثل الأعلى في هذا المجال . فإلى جوار ما قام به التشريع الإسلامي من دور ناجح في معالجة المتغيرات السالفة الذكر ، نجده يركز على عامل آخر أهمية : فالزكاة حق من حقوق الله عزّ وجلّ ، وأحد أركان الدين الحنيف ، وبالتالي تصبح العلاقة الحقيقية هنا ليست بين المكلّف والمصدّق ولكن بين المكلّف وبين الله عزّ وجلّ .(٣٩)

.. عن ذلك فقال لا تبتعه ولا تعد في صدقتك » رواه الشيخان وأبو داود والنسائي .

(٣٧) غني عن البيان أن هؤلاء الأصول والفروع يستحقون من زكاة من تجب عليه نفقتهم إذا انتسبوا إلى مصرف آخر غير مصرف الفقراء والمساكين فللمزكي هنا أن يعطيهم من الزكاة ولا حرج لأنهم يستحقونها بوصف لا تأثير للقرابة فيه . ولكن إذا كانوا من المؤلفة قلوبهم فليس للمزكي إعطاؤهم من زكاة لأن ذلك من شأن أولي الأمر .
لمزيد من التفصيلات راجع : المغني لابن قدامه جـ ٢ ص ٦٤٧ ونيل الأوطار — للشوكاني حـ ٤ /١٨٩) .

(٣٨) لمزيد من التفصيلات راجع : **الخراج** للإمام أبو يوسف المطبعة السلفية : الطبعة الثانية بالقاهرة عام ١٣٥٢ ص ٢٠٥ .

(٣٩) جاء في **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** للكاساني (مطبعة شركة ..

وبالتالي يصبح الرقيب الأساسي عليه هو ضمير المسلم وعقيدته .

وبهذا كفل التشريع الإسلامي للزكاة العمومية ، فهي تجب على المسلم أياً كان محل إقامته ، وضمن استمرار هذه العمومية . ولكن — كما يقول الكتاب المحدثون — أن العمومية مع أهميتها الكبرى إلا أنها لابد وأن تقترن بفكرة أخرى وهي شخصية العبء

وبهذا كفل التشريع الإسلامي للزكاة العمومية ، فهي تجب على المسلم أياً كان محل إقامته ، وضمن استمرار هذه العمومية . ولكن — كما يقول الكتاب المحدثون — أن العمومية مع أهميتها الكبرى إلا أنها لابد وأن تقترن بفكرة أخرى وهي شخصية العبء الضريبي نفسه . فلا يكفي أن يتحمل كل فردٍ عبئاً ضريبياً ، ولكن لابد وأن يتفق هذا العبء مع المموّل وظروفه . وهذا ما يجعلنا نتتبع هذا المجال في الزكاة .

ب) **المكلف أمام الزكاة** : (فكرة شخصية العبء) : فكرتان تحددان هذا الموضوع . الأولى فكرة العبء العام والعبء الضريبي : فمن المعروف أن العبء الضريبي هو جزء من العبء العام الذي يشمل فيما يشمله أيضاً الأعباء العائلية ، وبالتالي لابد عند تحديد أحد أجزاء هذا العبء العام الأخذ في الإعتبار المكونات الأخرى له ، حيث نكون بصدد المعالجة الضريبية للأعباء العائلية . أما الفكرة الثانية فمن المتعارف عليه حالياً فكرة تناقص المنفعة الحدية للنقود بزيادتها ، وبالتالي كلما زاد الوعاء الخاضع للضريبة كلما قلت المنفعة الحدية لوحداته ، وكلما قل بمعنى اخر العبء النفساني لأثر الدفع الذي تمارسه الضريبة ، وكلما بالتالي أصبح في الإمكان زيادة العبء الحسابي ، وبالتالي نكون بصدد فكرة تصاعد الضريبة . ولنحاول الآن استكشاف موقف الزكاة من كل من الفكرتين .

أما عن معالجة الزكاة للأعباء العائلية : فنجد التشريع الإسلامي قد اشترط لوجوبها تحقق نصاب يكون فاضلاً عن الحاجة الأصلية لمالكه(٤٠) . ومن المعروف أن

.. المطبوعات العلمية ١٣٢٧ جـ ٢/٣٦) أن النبي ﷺ قال : « الصدقة تقع في يد الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير » .

كما جاء في **مجمع الزوائد** (جـ ٣ ص ١١٢) عن السيدة عائشة رضي الله عنها قال قال رسول الله ﷺ (إن الرجل ليتصدق بالصدقة من الكسب الطيب ولا يقبل الله إلا الطيب فيتلقاها الرحمن تبارك وتعالى فيربيها كما يربي أحدكم فلوه أو وصفه أو فصيلة » .

(٤٠) يرى الفقهاء (الحنفية : راجع **بدائع الصنائع** للكاساني حـ ٢ ص ١١)» أن يضاف إلى شروط النماء في المال شرط أن يكون النصاب فائضاً عن الحاجة الأصلية ..

الحاجة الأصلية للمكلف هي حاجته الشخصية وكذا حاجات من يعولهم من زوجة وأولاد مهما بلغ عددهم والوالدين والأقارب الذين تلزمه نفقتهم . وبالتالي نجد التشريع الإسلامي قد أعفى حداً أدنى للمعيشة ترك للمكلف نفسه تحت رقابة ضميره من ناحية وأولي الأمر من ناحية أخرى تحديده . آخذاً في الاعتبار الوضع الاجتماعي والعرف والتقاليد(٤١) .

والواقع أن هذا الأسلوب يعالج قصور التشريعات الوضعية الحديثة في هذا المجال وما تلجأ إليه من تحكم في تحديد الأدنى اللازم للمعيشة ، نظراً لنسبيته إذ يختلف من حيث الزمان والأفراد ، ولا حيلة لهذه التشريعات الوضعية في التوفيق بين ظروف المموّل والعبء الذي يتحمله إلا بافتراض مستوىً متوسط يعتبره حداً أدنى للمعيشة قد يتحقق لدى البعض وقد لا يتحقق .

أما عن معالجة الزكاة لتصاعد العبء : فنجدها من ناحية أنها من حيث طبيعتها لا تسمح بالتصاعد الصريح الموّحد : فالزكاة على الأموال المنقولة تجب — كما سبق القول — في رأس المال ، ودخله وبالتالي ، فتصاعد الزكاة فيها قد يصل بها إلى درجة تأكل منها أي قد تصل إلى مستوى تستغرق فيه ما يدره رأس المال من دخل ، ثم تبدأ تأكل من رأس المال نفسه . فالمنطق يقضي في هذه الحالة أن تكون الزكاة بسعر أقل مما يدّره رأس المال الخاضع لها من دخل . وهذه هي القاعدة المطبقة .

أما الزكاة على الأموال العقارية ، فهي واجبة على ما تدره هذه الأموال من دخل فقط وهي الزروع والثمار ، فمن البديهي أن تكون هذه الضريبة نسبية حتى تشجع هذا النشاط الحيوي ، وهذا ما ذهبت إليه النظرية الحديثة في الضرائب .

.. لمالكه لأنه به يتحقق الغنى ومعنى النعمة وهو الذي يحصل به الأفراد عن طيب نفس واستشهدوا بالحديث الشريف (أدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم) ، كما ذهب البعض إلى أن شرط النماء يكفي عن اشتراط الفضل عن الحاجات الأصلية ويستندون إلى أن هذه الحاجات لا تكون في العادة نامية ولا معدة للنماء . كما يتضح ذلك في دار السكنى ودابة الركوب وثياب اللبس وسلاح الإستعمال وكتب العلم وآلات الإحتراف .

(٤١) جاء في حاشية ابن عابدين (جـ ٢ ص ٦) أن الحاجة الأصلية هي ما يدفع الهلاك عن الإنسان تحقيقاً كالنفقة ودور السكن وآلات الحرب والثياب المحتاج إليها لدفع الحر والبرد أو تقديراً كالمدين : فإن المدين يحتاج إلى قضائه بما في يده من نصاب ليدفع عن نفسه الحبس الذي هو كالهلاك وكآلات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب فإن كان له دراهم مستحقة أن يصرفها إلى تلك الحوائج صارت كالمعدومة ...) .

ومن ناحية أخرى نجد الزكاة رغم عدم أخذها بفكرة التصاعد الصريح الإجباري ، إلا أنها لم تسقطها من حسابها ، فحاولت تطبيق هذا التصاعد بطريقة تضمن مخاطبة كل مكلف على حدة ، أي توفق ما بين مقدرته الكليفية وما يؤديه من ماله كصدقة إعتماداً على أنها أحد أركان الدين وأن المكلف في تأديتها إنما يؤدي حقاً من حقوق الله عزّ وجلّ . ترك تقدير القدرة التكليفية الحقيقية وليست الظاهرة فقط للمكلف نفسه . وفي نفس الوقت وإلى جوار الزكاة الإجبارية أوجد التشريع الإسلامي الصدقة الإختيارية ، إذ يستطيع المكلف عن طريقها أن يستنفد ما بقي من مقدرته التكليفية بعد أدائه الزكاة الواجبة . وبالتالي يصبح كل مكلف مسؤولاً عن أن يتعامل مع مقدرته التكليفية ، أي يكون له معدل تصاعد حدده بنفسه بلا رقيب عليه إلا من ضميره .

وهذا الأسلوب في الواقع قد نجح في معالجة مشكلات لم تستطع النظرية الحديثة للضريبة علاجها رغم الأربعة عشر قرناً التي تفصل بينهما .

فمن المعروف أن هذا التصاعد يستهدف أساساً تسوية التضحية التي يتحملها كل ممول مهما بلغ الوعاء الخاضع للضريبة ، إلا أن هذه التضحية ترتبط بالعوامل النفسية أكثر منها بالمادية ، فتناقص المنفعة الحدية للنقود وهي المعيار الوحيد لقياس هذه التضحية ، يتوقف على عوامل إجتماعية وثقافية وإقتصادية . الأمر الذي يختلف فيه ممّول عن آخر . فحسب سلوكه الإستهلاكي والإقتصادي يتحدد مدى تناقص المنفعة الحدية للنقود . وعلى هذا فلا بد من التجريد إذا ما أريد تحديد معدل لتناقص المنفعة وبالتالي لتحديد التصاعد في الضريبة . ومن الطبيعي أن هذا التحديد إن انطبق على ممّول لأمكن كذلك مع الباقي . إذ لضمان توافق تصاعد الضريبة مع القدرة التكيفية للمموّل لابد من معاملة كل ممّول على حده . وهذا ما حققته الزكاة على النحو السالف ذكره .

وبهذا تكون الزكاة قد تعاملت مع المكلّف بوضع حققت فيه عموميتها وشخصيتها ، إلا أن هذه المعالجة وإن كانت على درجة كبيرة من الأهمية تعتبر شرطاً مسبقاً لنجاح معالجة أحكام تنفيذ الزكاة نفسها ، الأمر الذي يدفعنا للبحث عن مدى معالجة الزكاة لأحكام تنفيذها .

٣ — **التخفيف من عبء الزكاة بمعالجة أحكام تنفيذها** : يرى كتّاب السياسة الضريبية أن تنفيذ الضريبة هي في أساسها أشبه « باقتلاع ريش الدَجاج بأقل صياحٍ

ممكن »[٤٢] . وبالتالي فهم يركزون على ضرورة معالجة أحكام تقدير الوعاء الخاضع للضريبة ويجعلونها أقرب ما يكون من تفكير المموّلين وظروفهم ، بشكل يؤدي إلى إيجاد المجال النفساني الصالح للموّل حتى يمكنه تأدية ما عليه من التزام ويتم ذلك بصورة عامة بمعالجة أحكام التنفيذ الجاري من ناحية ، والإعداد للتنفيذ التالي من ناحية أخرى .

ولنحاول الآن استعراض أحكام الزكاة في هذا المجال :

١ — **الزكاة ومعالجة أحكام تنفيذها الجاري** : حيث نجدها قد ركزت على ناحيتين ، معالجة أسس تقدير وعائها من ناحية ، وأداء المكلف لها من ناحية أخرى .

فمن ناحية تقدير الوعاء : نجد أن الزكاة لم تخرج عما هو متبع حالياً . فمن المسلّم به حالياً أن أكثر الطرق عدالةً وواقعية في تقدير الوعاء ، هي طريقة الإقرار الخاضع للرقابة الفعالة . فهذا الإقرار إلى جوار تحقيقه للعدالة لموائمته للمموّل ، نجد أنه يوفق بين ما يراه هذا المموّل وما تراه إدارة الضرائب . فإذا لم يتيسر هذا الإقرار لسببٍ أو لآخر تطبق طريقة التقدير الإداري ، حيث يتم هذا التقدير على أساس من قواعد ومعدلات فنية محددة مسبقاً بحيث يحقق بصفة عامة أقرب النتائج إلى الواقع .

إتخذت الزكاة الإقرار كقاعدة أساسية في التقدير وأحاطته بالضمانات الكافية تأكيداً لصدقة وجديته . فركزت السُّنَّة على أمر المسلمين على حسن استقبال المصدقين وتزويدهم بإقرار بما لديهم من أموالٍ وبدون أن يخفوا شيئاً منها ، وبالتالي يتخلصون من مسؤوليتهم ويلقونها على عاتق المصدقين فلهم عند الله عدلهم وعليهم ظلمهم . كما أكد ألفقه هذا الإتجاه[٤٣] . كما اتخذت الزكاة من كونها واجباً دينياً نقطة إنطلاق لإخضاع إقرار المكلف بما عنده لرقابة ضميره وعقيدته .

أما طريقة التقدير الإداري فقد أخذت بها الزكاة في حالة الخرص[٤٤] إذ أوجبه

42. Laure Maurice: *Traite de*.... op. ate PP. 213 et 55.

(٤٣) عن يحيى بن أبي كثير أن أبا ذرٍ طلب من مسلم كان قد سأله عما إذا كان في إمكانه إخفاء بعض ماله تخلصاً من تعسف بعض عمال المصدقين ، أن يقر بما عنده من أموال ، ويتركه يأخذ حقه فإذا ما تجاوزوا فعند الله الثواب : راجع رسالتنا لدكتوراه الدولة للقانون بجامعة كان ١٩٦١ . مرجع سابق ص ١١٢ وما بعده .

(٤٤) عن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال : غزونا مع رسول الله ﷺ ..

رسول الله ﷺ في تقدير الزكاة الواجبة في النخيل والأعناب وتقوم هذه الطريقة على أساس من تقدير يقوم به رجل عارف مجرب أمين ، فإذا ما بدأ إصلاح الثمار يحصي الخارص ما على النخيل والأعناب من الرطب والعنب ثم يقدره تمراً وزبيباً ليعرف مقدار الزكاة فيه ، فإذا ما جفت الثمار أخذ منها ما سبق تقديره من زكاة . وعلى هذه فهذه الطريقة توفق بين صالح الطرفين ، فالمكلف يستطيع بعد عملية الخرص أن يتصرف في ماله كيفما شاء على أن يضمن قدر الزكاة ، أما المصدّق فقد تمكن بهذه الطريقة أن يصل إلى حقه كاملاً(٤٥) .

أما من ناحية أداء الزكاة : فنجد أنها جاءت منذ أكثر من ثلاثة عشرة قرناً مضت بما استطاع أن يتوصل إليه علم المالية الحديث . إذ يتعلق الأمر هنا بعامل الملاءمة ، أي ملاءمة الضريبة للممول ، أي أداء الضريبة في الوقت المناسب للممول وبالطريقة التي يراها متوافقة معه . ويحاول أحد الكتاب (فاجنر)(٤٦) أن يفصل أسس هذه الملائمة ، فيرى أنها التحصيل المناسب سواء في نوع العملة ، ومكان الدفع وتاريخ الدفع ، وطريقة السداد ، والطرق المختلفة لتحصيل الضريبة . وهذا ما يثير السؤال لمعرفة إلى أي مدى حققت الزكاة هذه الملاءمة :

عن الوحدات التي يتم بها السداد : نجد أن الزكاة قد راعت الظروف الإقتصادية والإجتماعية للمكلفين . فقد كان التبادل في أغلبه قائماً على المقايضة ، فذهبت إلى أن طريق السداد الأساسية تكون بالأحداث العينية : فقد روى أبو داود وإبن ماجه أن النبي ﷺ قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن « خذ الحب من الحب والشاه من الغنم والبعير من الإبل والبقرة من البقر » .

.. غزوة تبوك فلما جاء وادي القرى إذ امرأة في حديقة لها . فقال النبي ﷺ « اخرصوا وخرص رسول الله عشرة أو سق فقال لها « احصي ما يخرج منها) — رواه البخاري مذكور في السيد سابق **فقه السنة** جـ ٣ ص ٦٢ .

(٤٥) جاء في **المغني** جـ ٢ ص ٧٠٧ عن عائشة رضي الله عنها : (كان ﷺ يبعث عبد الله بن رواحة فيخرص عليهم النخل حين يطيب) ، ولأن فائدة الخرص معرفة ما يجب بالزكاة وإطلاق يدي أرباب الثمار بالتصرف فيها . والحالة تبدو كذلك حين يبدو الصلاح وتجب الزكاة — يراجع في ذلك : الشوكاني : **نيل الأوطار** ، مكتبة الحلبي جـ ٤ ص ١٥٢) .

46. Wagner Adolph: *Science des Finances:* Girard-Paris Tom II PP. 272 et 55.

والواقع أن السداد العيني بهذا الوضع ، يخفف وإلى حدٍ كبير من مهمة السداد على المكلف وبالتالي من عبء الزكاة نفسه . فكما يقول فولتير « أن الضريبة المثالية ما هي إلاّ كمية من القمح أو جزء من المحصول ، وما النقود إلا ممثلة لهذه المحصولات »(٤٧) . فمن الأيسر على الزارع أن يؤدي ما وجب عليه من زكاة جزءاً من المحصول بدلاً من أن يبيع هذا المحصول ويسدّد الزكاة من جزء من حصيلة البيع . وكذلك الحال في المواشي ، فالدفع نقداً للزكاة الواجبة يمثل في نظر المكلف مجهوداً أكبر مما لو أدى الزكاة عيناً ، فضلاً عن ذلك إذا ما عرفنا أن الأموال التي تسدد الزكاة فيها عيناً هي من السلع ذات الطلب غير المرن ، وبالتالي وكما تقول النظرية الإقتصادية (قانون انجل) أن زيادة عرض هذه السلع يؤدي إلى خفض أسعارها بمعدل أكبر ، وبالتالي انخفاض أرباح المنتجين ، وبالتالي فأداء الزكاة عيناً يعني اقتطاع جزء من العرض المحتمل . وهذا ما يحافظ على الأقل على مستوى الأسعار(٤٨). هذا وقد ركز التشريع الإسلامي على مافي أداء الزكاة عيناً من تيسير على المكلف ، في نفس الوقت الذي أباح السداد نقداً أو مقومةً بسلعة أخرى إذا لم يكن السداد عيناً متيسراً ، أو كان ذلك أيسر على المكلف(٤٩) . وبهذا نجد عنصر الملاءمة هو الأساس الذي قام عليه أداء المكلف لما وجب عليه من الزكاة .

أما عن مكان أداء الزكاة : فقد روعي أن تكون في محل وجود المال الخاضع للزكاة نفسه . ففي هذا تيسير على المكلف والمصدق في نفس الوقت ، فتيسيراً على المكلف لأنه لو كان السداد في محل غير ذلك ، لتجشم حمل الصدقة إليه . ويمكن أن نتصور مشقة ذلك إذا ما أخذنا في الإعتبار الأداء العيني للزكاة ، أما التيسير على المصدق فيأتي من عامل نفساني ناتج عن التقاليد والمقومات الإجتماعية ، فإكرام وفادة الضيف وإجابته إلى طلبه حق للوافد وإلزام على المضيف والمصدق في هذه الحالة . ورغم كونه كذلك إلا أنه لا

47. Gauhard Margrite: *Voltaire et l'impot* These Paris 1931 PP 103.

(٤٨) ذهبت الشافعية والحنابلة وبعض المالكية إلى قصر الزكاة على الأداء العيني على إعتبار أنها قربة لله تعالى .

(٤٩) جاء في **المبسوط** جـ ٢ ص ١٥٧ أن بيان النبي ﷺ لما أجمله القرآن يمثل (في كل أربعين شاة شاة) فهو للتيسير على أرباب المواشي لا لتعقيد الواجب به فإن أرباب المواشي تعز فيهم النقود والأداء مما عندهم أيسر عليهم .

يعدو أن يكون ضيقاً على المكلف . ولهذا فقد ركزت السُّنَّة على ذلك وتلاها الفقه في نفس الإتجاه(٥٠) .

وأخيراً عن طريقة أداء الزكاة : نجد أنها كقاعدة عامة تجب فوراً . وقد ركزت السُّنَّة على ذلك(٥١) وتلاها الفقه في نفس المسلك(٥٢) . والواقع أن هذه الطريقة هي الطريقة المثالية . إذ يرى كتّاب الضريبة الحديثة أنه كلما إقترب أداء الضريبة من الواقعة المنشئة لها ، كلما زاد أثرها على الإقتصاد وكلما أمكن استخدامها كأداة فعالة في يد واضع السياسة الإقتصادية ، وكلما كانت أيضاً إنعكاساً للحركة الإقتصادية صعوداً وهبوطاً(٥٣) . فضلا عن أنها أيسر على المكلف وأكبر تحقيقاً لأهداف الزكاة .

ولكن هل معنى ذلك عدم إمكانية تأخير الزكاة ؟ الأصل أنه لا يجوز تأخير الزكاة بغير عذرٍ وبغير حاجةٍ . أما إذا وجدت هذه الحاجة فإن التأخير هنا يصبح ممكناً . مثال

---

(٥٠) روى أحمد عن عبد الله بن عمران أن رسول الله ﷺ قال « تؤخذ الصدقات من المسلمين على مياههم » وفي رواية لأحمد وأبي داود أنه قال « لا جلب ولا جنب ولا تؤخذ صدقاتهم إلا في ديارهم » . ومعنى لا جلب هنا هو أن تؤخذ صدقة الماشية في مواضعها ولا تجلب الى المصدق . ومعنى لا جنب هو كما قال الخطابي ألا يجنب أصحاب الأموال عن مواقفهم . أي لا يبعدون عنها حتى يحتاج المصدق إلى أن يتبعهم في طلبهم . فكما يرعى جانبهم عليهم أن يرعوا جانبه أيضاً .

هذا وقد جاء في **نيل الأوطار** (جـ ٤ ص ١٥٦ الطبعة العثمانية) ما قاله الشوكاني من أن الحديث يدل على أن المصدق هو الذي يأتي للصدقات ويأخذها على مياه أهلها لأن ذلك أسهل لهم (لمزيد من التفصيل راجع القرضاوي — مرجع سابق جـ ٢ ص ١٠٢٩) .

(٥١) روى أحمد والبخاري عن عقبة بن الحارث قال . صليت مع رسول الله ﷺ العصر ، فلما سلم قام سريعًا فدخل على بعض نسائه ثم خرج . ورأى ما في وجوه القوم تعاجبهم لسرعته : قال : ذكرت وأنا في الصلاة تبرا عندنا فكرهت أن يمسى أو يبيت عندنا فأمرت بقسمته .

(٥٢) يرى ابن الهمام فتح القدير جـ ١ (ص ٤٢٨) أن تأخير سداد الزكاة بلا عذر خطيئة يعاقب الله عليها .

(٥٣) راجع رسالتنا لدكتوراه الدولة في العلوم الإقتصادية جامعة باريس ١٩٦١ .

ذلك تأخير المكلف عن أداء الزكاة الواجبة ليدفعها لقريب ذي حاجة لما له حق مؤكد فيها . كما له أن يؤخرها لعذر مالي حل بالمكلف وأحوجه إلى مال الزكاة فلا بأس من إنفاقه ويبقى ديناً عليه يؤدي في أقرب فرصة ممكنة(٥٤) . إلا أن بعض الفقهاء اشترط في جواز التأخير لحاجة أن يكون شيئاً يسيراً . أما إذا كان كثيراً فلا يجوز(٥٥) . بل فقد أعطى الفقه للإمام أو من ينوب عنه من المسئولين في جمع الزكاة ، الحق في تأخير أخذها من أصحابها تحقيقاً لمصالحهم كأن أصابهم قحط ونقص في الأموال والثمرات(٥٦) . هذا عن تأخير الزكاة وعدم جوازه إلا لعذر . ولكن هل يجوز تعجيلها : بهذاالصدد نجد الزكاة فرقت بين نوعين من الأوعية : أموال لا يشترط فيها الحول كالزروع والثمار ، وأموال يشترط فيها هذا الحول كالنقود وسلع التجارة والماشية السائمة . ومن الواضح أنه لا يمكن تعجيل الزكاة في النوع الأول إذ ان الواقعة المنشئة للزكاة هي يوم الحصاد ، ولا يمكن تعجيلها عنه . أما في الحالة الثانية فنلاحظ أن الواقعة المنشئة للزكاة هنا هو تحقق النصاب حيث يتحقق في بداية الحول وفي نهايته ، وبالتالي فيمكن تعجيل الزكاة عن نهاية الحول طالما أن النصاب متحقق في بدايته(٥٧) . وهذا في الواقع هو نفس ما ذهبت إليه السنّة(٥٨) والفقه . ومن

---

(٥٤) لمزيد من المعلومات راجع الرملي : **نهاية المحتاج** جـ ٢ ص ١٣٤ وما بعدها .

(٥٥) راجع ابن قدامه : **المغني** جـ ٢ ص ٢٨٥ .

(٥٦) ذكر عبيد بن أبي ذناب أن عمر أخّرَ الصدقة عام الرمادة (وكان عام مجاعة) فلما أحيا الناس (أي نزل عليهم الحياة وهو المطر) بعثني فقال : أعقل فيهم عقالين فأقسم منهم عقالاً وائتني بالآخر) راجع القرضاوي — **فقه الزكاة ص ٨٢٩** .

(٥٧) إختلف الفقهاء في هذا الصدد فمنهم من عارض مبدأ تعجيل الزكاة على أساس أن الحول هو أحد شرطي الزكاة فحكمه حكم النصاب لا تجب الزكاة إلا به — فضلاً عن أن الزكاة كواجب ديني قد وقّت المشرع لها وقتاً وهو الحول فلا يجوز تقديمها عليه : راجع إبن قدامه — **المغني** جـ ٢ ص ٦٣٠ وما بعدها) . أما الفريق الآخر فقد أجازوا التعجيل على أساس أن تعجيل المال وهو سبب وجوبه قبل وجوبه وهذا جائز كتعجيل الدين قبل حلول أجله وكأداء كفارة الدين بعد الحلف وقبل الحنث وكفارة القتل بعد الجرح وقبل الوفاة **المغني** المرجع السابق) .

(٥٨) روى أبو داود وغيره ان العباس سأل رسول الله ﷺ في تعجيل صدقة قبل أن تحل فرخّص له في ذلك .

الطبيعي أن الإلتجاء إلى هذا التعجيل لا يكون — كما هو الحال في تأخير الزكاة — إلا في حالة الضرورة كحاجة بيت المال لزيادة في الموارد لجهاد مفروض أو لكفاية الفقراء .

وعلى هذا يمكن القول بأن الأصل في أداء الزكاة هو الفورية بحيث لا يجوز تقديمها أو تأخيرها إلا لأسباب وظروف محددة . هذا وقد أكد التشريع الإسلامي هذه القاعدة بعدم اعترافه بالتقادم فيها . فأياً كان التأخير فلا بد وأن تؤدى الزكاة ولو من تركة المكلّف بعد وفاته(٥٩) .

ب) **الزكاة وتهيئة الظروف للتنفيذ المقبل** : لما كانت الزكاة سنوية ، فمن المنطقي ألا تقتصر محاولة التخفيف من عبئها على معالجة أحكام تنفيذها الحالي ، بل تعداه لتهيئة الجو للتنفيذ المقبل.. وهنا تثور مشكلة استخدام الحصيلة فيما اقتنع به المكلف من قبل وهذه المشكلة في الواقع لها من الأهمية مما جعل النظرية الحديثة للضريبة تنيط بها العامل الأساسي في نجاح أو فشل أي ضريبة(٦٠) ، إذ أن عدم الاستخدام الرشيد لهذه الحصيلة يجعل المموّل في حالة دفاع شرعي عن أمواله حيث يعطي نفسه الحق في الإمتناع عن أدائها بشكل أو بآخر . وعلى هذا يوصي الكتاب بضرورة أن تقوم الدولة بإبراز إستخدامها للحصيلة الضريبية ، إما بتخصيصها لأهداف معينة أو لتمويل مشروعات معينة أو على الأقل أن تترجم هذه الحصيلة بصفتها الجزء الأكبر من الإيرادات العامة للدولة إلى مشروعات عامة ملموسة ومفيدة للمموّلين .

والواقع لا نكون مبالغين إذا ما قلنا أن هذه التوصيات لا تخرج عن أن تكون ترديداً

---

(٥٩) لم يعترف التشريع الإسلامي بتقادم الزكاة أي بسقوطها إذا لم تدفع خلال مدة معينة . وبهذا الصدد نجد الإمام النووي يذهب إلى وجوب الزكاة طوال المدة التي يخرجها فيها المكلف أكان عالماً بوجوب الزكاة خلال هذه المدة أو لم يعلم وسواءً أكان في دار حرب أم في دار سلام . بل ويذهب إبن المنذر إلى أبعد من ذلك فيرى أنه لو غلب أهل البغي على بلد ولم يؤد أهل ذلك البلد الزكاة أعواماً ثم ظفر بهم االإمام أخذ منهم زكاة الماضي . فضلا عن ذلك فإن الزكاة لا تسقط بالموت فتخرج من تركة المكلف وإن لم يوصي بها . (راجع المجموعة جـ ٥ ص ٣٢٧ وما بعدها — القرضاوي : **فقه الزكاة** . ص ٨٣٣) .

(٦٠) من أهم القائلين بذلك موريس لوريه وثابوتاني وبروشيه ولك . كلارك حيث ركزوا أن سلوك المموّل تجاه التزامه الضريبي يتوقف الى حدٍ كبير على الطريقة التي تستخدم الدولة فيها حصيلتها .

لجانب مما طبقته الزكاة في هذا المجال .

فكما سبق القول خصص القرآن الكريم إستخدام حصيلة الزكاة لثمانية مصارف حددها على سبيل الحصر ، إستهدف بها المساعدة على تحقيق أهداف معينة حاول التشريع الإسلامي بكل مصادره إقناع المكلفين بضرورتها .

من تخصيص الآية الكريمة بعض حصيلة الزكاة للعاملين عليها ، عنت تجنيب حصيلة الزكاة في حساب مستقل لها ميزانية مستقلة تسدد من حصيلتها ما ينفق عليها . وهذا ما يبرر الوجود المادي لحصيلة الزكاة في نظر المكلفين ويجعل من استخدامها أمراً ملموساً . ولتأكيد هذه الفكرة قسم الفقهاء بيت المال إلى أقسام مختلفة خصصوا قسماً منها لأموال الزكاة ، بل إنهم فرقوا بين حصيلتها وحصيلة الخراج والجزية . بل ذهب البعض الى ضرورة التفرقة بينها وبين الركاز(٦١) .

بعد أن تم عزل حصيلة الزكاة عن غيرها من الأموال ، حرص التشريع الإسلامي على ضمان سلامة استخدامها فيما خصصت له بأكبر قدر ممكن من الدقة ، وبالتالي حاول سد أي ثغرة قد تكون مظنة الإقلال من هذه الدقة .

فمن ناحية لم يحل التشريع الإسلامي الزكاة للإمام أو الحاكم لأنها ملك للمسلمين جميعاً ، وقد روى أن عمر شرب من لبن الصدقة خطأ فتقيأ(٦٢) .

كذلك لا تحل الصدقة لآل الرسول عليه الصلاة والسلام(٦٣) . والواقع أن في هذا

---

(٦١) قسّم الفقهاء بيت المال إلى أقسام : بيت المال الخاص بالصدقات : ويضم حصيلة الزكاة وما يأخذه العاشر من تجار المسلمين المارين عليه — ، وبيت المال الخاص بحصيلة الجزية والخراج ، وبيت المال الخاص بالغنائم والركاز ، وبيت المال الخاص بالضوائع وهي الأموال التي لا تعرف لها مالك ومنها التركات التي لا وارث لها أو لها وارث لا يرد عليه أحد كأحد الزوجين وديه المقتول الذي لا وليّ له واللقطات التي ليس لها صاحب (لمزيد من التفصيلات راجع **المبسوط** حـ ٣ ص ١٨) وما بعدها . **والبدائع** حـ ٢ ص ٦٨ . **والدر المختار وحاشيته — والمختار** حـ ٢ ص ٥٩/٦٠ . والقرضاوي) .

(٦٢) جاء في **البحر الزخار** (جـ ٢ ص ١٨٥) أن الصدقة لا تحل للإمام كالرسول ﷺ .

(٦٣) من المعروف أن آل النبي ﷺ هم بنو هاشم وبنو المطلب . أما بنو هاشم ..

التحريم سداً لباب كبير كان يمكن أن ينفذ منه أعداء الإسلام . إذ يمكنهم لو كان الأمر خلاف ذلك أن يصوروا الزكاة على أنها إتاوة كتلك التي كان يفرضها القوي ويأخذها من الضعيف عنوة . هذا من ناحية المكلفين ، أما من ناحية آل الرسول ، فلم يحاول ﷺ إظهار أن هذا الحرمان راجع إلى انتسابهم إليه . بل صوّر الزكاة على أنها من أوساخ الناس التي يجب الاستعلاء على طلبها(٦٤) . والواقع أن هذا التشبيه ليس لآل الرسول فقط ولكن للمسلمين كافة حتى لا يستطيب أحد منهم الزكاة ، إلا إذا كان في أمس الحاجة إليها ، لدرجة ترضى نفسه معها أن يأخذ من أوساخ الناس .

وكما حرم آل الرسول من الزكاة ، حرم أيضاً مواليهم(٦٥) . ومن الطبيعي أن الحكمة في ذلك واضحة ، فقد يجد أعداء الإسلام في الموقف المعاكس (إجازة الحق في الزكاة لموالي آل الرسول) تحايلاً على حرمان آل محمد من الزكاة فيأخذون من الزكاة ولكن عن طريق مواليهم .

ومن ناحية أخرى لم يكتف التشريع الإسلامي بحرمان الإمام والحكام وآل النبي ﷺ ، ومواليهم من أموال الزكاة ، بل منع منها أيضاً الأغنياء . وهم — كما حدّدهم الرسول — من يملكون خمسين درهماً أو قيمتها من الذهب(٦٦) . والحكمة في ذلك واضحة ، فالغني إذا أخذ من الزكاة منع وصولها لأهلها وأخلّ بحكمة وجوبها وهو إغناء

وهم آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل العباس وآل الحارث فلا خلاف كما قال ابن قادمه في أن الصدقة لا تحل لهم . أما بنو المطلب فقد اختلف الفقهاء في استحقاقهم .

(٦٤) روى أحمد ومسلم عن المطلب بن ربيعه بن الحارث بن عبد المطلب : أنه والفضل بن عباس أنطلقا إلى رسول الله ﷺ قال : ثم تكلم أحدنا فقال : يا رسول الله جئناك لتؤمرنا على هذه الصدقات فنصيب منها ما يصيب الناس من المنفعة ونؤدي إليك ما نؤدي الناس فقال « إنّ الصدقة لا تحل لمحمدٍ ولا لآل محمدٍ إنما هي أوساخ الناس » .

(٦٥) عن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ أن النبي ﷺ بعث رجلاً من بني مخزوم على الصدقة فقال : (إنّ الصدقة لا تحل لنا وإن والي القوم من أنفسهم » . رواه أحمد وأبو داود والترمذي .

(٦٦) قال ابن مسعود قال رسول الله ﷺ « من سأل وله ما يغنيه جاءت يوم القيامة خموش أو خدوش أو كدوح في وجهه فقيل : يا رسول الله وما الغنى ؟ قال : خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب » . وقوله عليه الصلاة والسلام في حديث آخر رواه أبو داوود والترمذي وحسنة : « لا تحل الصدقة لغني » .

الفقراء بها(٦٧) . وغني عن البيان أن منع هؤلاء الأغنياء من الصدقة لا ينصرف إلا إلى منعهم من الأخذ من المصرف المخصص للفقراء المساكين ، أما إذا ما كانوا في فئات أخرى من المصارف الباقية فإنهم يستحقون شأنهم في ذلك شأن بقية أفراد هذه الفئات . وهذا ثابت بالقرآن والسُّنّة(٦٨) .

كما أُلحق بهذا الحكم أيضاً حرمان الفقير القادر على الكسب من الزكاة ، إذ في إمكانه أن يكتسب ما يغطي به حاجته وينقله من طبقة الفقراء والمساكين إلى طبقة الأغنياء . وهذا ثابت بالسُّنّة والفقه(٦٩) . ولكن يشترط في هذه الحالة توافر العمل الشرعي والملائم الذي يقدر عليه ، والذي يستطيع أن يكتسب منه ما يتم به كفايته وكفاية من يعولهم . فإذا لم تتوافر هذه الشروط ظل حقه في الزكاة قائماً .

هذا ويلحق بهذا الحكم أيضاً الفقير القادر على الكسب ولكنه لا يعمل لأنه متفرغ لعبادة الله عزَّ وجلَّ بالصلاة والصيام وغيرها من نوافل العبادات . فلا يعطى من الزكاة ولا تحل له لأن مصلحة عبادته قاصرة عليه(٧٠) . إلا أنه في المقابل لا ينصرف على الفقير طالب العلم النافع إذا ما تعذر عليه الجمع بين طلب العلم والكسب ، فإنه يعطى من الزكاة قدر ما يعينه على أداء مهمته ، وما يشبع حاجياته ومنها كتب العلم التي لابد منها لمصلحة دينه ودنياه .

وعلى هذا قصر التشريع الإسلامي الزكاة على مستحقيها الحقيقيين الذين تدفعهم حاجتهم لقبولها رغم أنها من أوساخ الناس ولا يستطيعون عملاً يكتسبون منه ما يغطي

---

(٦٧) إبن قدامه : (المغني) المطبوع مع الشرح الكبير جـ ٢ ص ٥٢٣ .

(٦٨) قال رسول الله ﷺ . لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة : لغاز في سبيل الله أو العامل عليها أو لغارم أو لرجل اشتراها بماله أو لرجل له جار مسكين يتصدق على المسكين فأهدى المسكين إليه ؟ راجع القرضاوي : مرجع سابق جـ ٢ ص ١٩٧ .

(٦٩) عن عبد الله بن عدي بن الخيار : أن رجلين أخبراه أنهما أتيا رسول الله ﷺ يسألانه عن الصدقة فقلب فيهما البصر ورآهما جلدين فقال : « إن شئتما أعطيتكما . ولا حظَّ فيها لغني ولا لقوي يكتسب » — ونلاحظ هنا أن النبي ﷺ أوضح للرجلين القاعدة . وترك كل منهما يحدد موقفه منها حسبما يشعر .

(٧٠) راجع في ذلك القرضاوي مرجع سابق جـ ٢ ص ٥٦٠ والنووي الروضة جـ ٢ ص ٣٠٩ والمجموع جـ ٦ ص ١٦١ .

حاجتهم ومن يعولونهم ، إما لضعف بدني أو لعدم قدرة على الجمع بين العمل وبين العلم النافع للمجتمع . إلا أن قصر الزكاة على هؤلاء المستحقين وإن كان يمارس أثراً قوياً على المكلفين ، إلا أن هذا الأثر يزداد قوة إذا ما كان استخدام هذه الحصيلة واضحاً ملموساً .

وبالتالي كانت القاعدة هي أن توزع الزكاة في الأقليم الذي تجبى منه . وهذا متفق عليه في شأن المواشي والزرع والثمار ، حيث يوزع ما وجب فيها من زكاة حيث يوجد المال . أما النقود ونحوها فالرأي مختلف في مكان توزيعها ، هل توزع حيث توجد النقود أو حيث يوجد المالك . والرأي الغالب أنها تتبع المال لا المالك(٧١) وقد ركزت السنّة وتبعها الفقه في إبراز هذه الفكرة(٧٢) . فقضت بتطبيق هذه القاعدة حتى ولو جهل المصدق محمل الصدقة من بلد إلى آخر سواه وبأهله فقر ، ردها الإمام إليهم كما فعل عمر بن عبد العزيز .

ولكن هل يعني هذا عدم جواز نقل الزكاة من بلد إلى آخر غير الذي وجبت فيه :

في الواقع نجد أن المتفق عليه بإجماع الفقهاء أنه يجوز نقل الزكاة بشرط أن يستغني عنها بلد المزكي(٧٣) . وعلى هذا فإذا جمعت الزكاة في بلد انعدمت فيه الأصناف المستحقة لها ، أو قل عدد سكانها ، أو زادت حصيلتها زيادة لا تتناسب مع سكانها جاز نقل الزكاة .

---

(٧١) حاشية الدسوقي جـ ١ ص ٥٠٠ .

(٧٢) كان النبي (ﷺ) عندما يوجه سعاته إلى الأقاليم والبلدان لجمع الزكاة يأمرهم بأن يأخذوها من أغنياء البلد ويردّوها على فقرائه . مثال ذلك أمره ﷺ لمعاذ بن جبل عندما بعثه إلى اليمن (أن يأخذ الزكاة من أغنيائهم ليوزعها على فقرائهم) وكذلك كان العمل أيام عمر فكانت الزكاة تفرق حيث جمعت ويعود السعاة إلى المدينة لا يحملون شيئاً إلا أحلاسهم التي يلتفون بها ، أو عصيهم التي يتوكأون عليها ، «كما جاء في المغني (جـ ٢ ص ٦٧٢) . ولما كان المقصود بالزكاة إغناء الفقراء بها فإذا أبحنا نقلها أفضى ذلك إلى بقاء فقراء ذلك البلد محتاجين» .

(٧٣) روى أبو عبيد (حاشية ص ٥٩٦) ان معاذ بن جبل لم يزل بالجند إذ بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن حتى مات النبي ﷺ وأبو بكر ثم قدم على عمر) فرده على ما كان عليه . فبعث إليه معاذ بثلث صدقة الناس . فأنكر ذلك عمر وقال : لم أبعثك جابياً ولا آخذ جزية . ولكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس فترد على فقرائهم . فقال معاذ : ما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحداً يأخذه . فلما كان العام الثاني بعث إليه شطر الصدقة فتراجعا بمثل ذلك ، فلما كان العام الثالث بعث إليه كلها فراجعه عمر بمثل ما راجعه قبل ذلك : فقال معاذ : ما وجدت أحداً يأخذ مني شيئاً .

وللإمام أن يتصرف فيها حسب الحاجة أو ينقلها إلى أقرب البلاد إلى هذا البلد الذي جمعت فيه . أما نقل الزكاة رغم عدم استغناء أهل البلد الذي جمعت به ، فقد أجمع الفقهاء على أنه غير مباح واختلفوا في درجة تحريمه : فنهم من تشدد فلم يجز النقل ولو إلى مسافة تقصر فيها الصلاة(٧٤) . ومنهم من اكتفى بكراهية هذا النقل إلا إذا كان إلى قرابة محتاجين ، لما في ذلك من صلة الرحم ، أو إلى فرد أو جماعة هم في حاجة أمس من أهل البلد ، أو كان نقلها أصلح للمسلمين ، أو من دار حرب إلى دار الإسلام ، أو إلى عالم أو طالب علم(٧٥) .

وعلى العموم فالأصل هنا إستخدام حصيلة الزكاة في البلد الذي جمعت فيه إظهاراً لهذا الإستخدام وإعلاناً له . ويجوز نقلها إلى بلد آخر في رأي البعض وفي ظروف خاصة باستعراضها يتضح أنها أيضاً إظهاراً لهذا الإستخدام وإعلاناً له .

ولا شك فيما في هذا الإستخدام من أثر طيب على نفس المكلف يساعده على تقبل حولٍ جديدٍ فيه الزكاة من جديد برضىً أكثر . ولكن هذا الرضى لا يكمل إلا بمراعاة جانب آخر لا يقل أهمية عما سبق عرضه من عوامل : وهو علاقة المكلفين بالمصدقين ، وهذا ما نراه .

٤ — التخفيف من عبء الزكاة بمعالجة أحكام العلاقة بين المصدق والمكلف :

نحن هنا في الواقع بصدد أحد العوامل الرئيسية في إنجاح أو فشل التشريع الضريبي . بل إن بعض الكتاب يذهب إلى أبعد من ذلك . فبينما يرى البعض أن سوء معاملة رجال الضرائب للمولين ، كان من أحد أسباب الثورة الفرنسية عام ١٧٧٩(٧٦) يرى الآخرون أن السياسة التي اتبعها الإسلام في الزكاة كانت إحدى الدعائم التي جذبت البعض إلى

---

(٧٤) هذا هو رأى الشافعية والحنابلة إذ لم يجيزوا نقل الزكاة من بلد لآخر طالما أن في البلد الذي جمعت به من يستحق الزكاة . فإذا نقلت إلى بلد آخر رغم ذلك فإن ذلك إثم .. ويرى البعض أن الزكاة في هذه الحالة لا تجزيء (راجع **الأحكام السلطانية** للماوردي ص ١١٩ / ١٢٠) **وشرح الغاية** جـ ٢ ص ٢٢٩) .

(٧٥) هذا هو رأي الحنفية ، لمزيد من التفصيلات راجع حاشية ابن عابدين جـ ٢ ص ٩٣ / ٩٤) .

76 Mehl (L): *Sciences et techniques* ..... op. atc PP. 210 et 55

الإسلام(٧٧) . فلا عجب إذن إذا ما عكف كتاب السياسة الضريبية على دراسة هذا العامل . فنجد موريس لوريه يحدد مواصفات لما يجب أن تكون عليه هذه العلاقة بأنه يشترط في رجل الضرائب أن يعامل المموّل كمن يؤدي خدمة له وليس كمن يراقبه(٧٨) .

فإذا رجعنا إلى أحكام الزكاة في هذا المجال لوجدناها مثالية فلم تقتصر على ما ذهب إليه لوريه من مواصفات في رجل الضرائب أي في معالجة المصدقين بالمكلفين ، بل أضافت أيضاً معالجة العلاقة بين المكلفين والمصدقين .

أما عن علاقة المصدقين بالمكلفين ، فنجد أنها تخضع لمحدّدات أهمها : مدى احترام المكلف للمصدق ومدى شعوره بأنه يؤدي له خدمة أكثر من أنه مجرد جاب لما يجب من الزكاة . وبالتالي كان منطقياً أن تكون لفظة الإنطلاق في هذه العلاقة هي اختيار المصدق نفسه . وقد ضرب الرسول عليه الصلاة والسلام المثل في ذلك عندما بعث عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الصدقة . ومن الطبيعي انه كان معروفاً جيداً لدى المكلفين من هو عمر بن الخطاب في عدله ورجاحة عقله . وتبع هذه السنّة الخلفاء فكانوا يركزون على عوامل نفسية وإنسانية في المصدق حيث كان الأخير يجمع في الغالب بين عمله كمصدق وقاض . ثم جاء الفقه وحدد شروطاً يجب توافرها في المصدق في مجموعها ترجمة لما كان قد استقر عليه العمل في اختياره(٧٩) ، مما يكفل له المنزلة السامية في نفوس المكلفين .

ولم يكتف الفقه بتحديد شروط اختيار المصدق بل ، حاول توصيف مهمته حتى تبدو وكأنه يؤدي خدمة للمكلفين أكثر مما يجمع منهم ما استحق عليهم من زكاة .

(٧٧) محمد علي السايس : **مذكرات في السياسة الإسلامية** : محاضرات بكلية الشريعة جامعة الأزهر — ص ٧٦ ، ٧٧ .

78. Laure (M): *Traite de la*..... op. cite PP. 310 et 55.

(٧٩) إشترط في المصدق إلى جوار إسلامه وعقيدته الراسخة أن يكون بالغاً عاقلاً وأميناً إذ أنه مؤتمن على أموال المسلمين فلا يجوز أن يكون فاسقاً أو خائناً — كما يشترط أن يكون عالماً بأحكام الزكاة إذ لو كان جاهلاً بدلك لم تكن له كفاية لعمله وكان خطؤه أكبر من صوابه . فضلاً عن ذلك يشترط أن يكون كافياً لعمله أهلاً للقيام به قادراً على أعبائه . لمزيد من المعلومات راجع **المجموع** للنووي جـ ٦ ص ١٦٧ وما بعدها — شرح غاية المنتهى جـ ٢ ص ١٣٧ **والخراج** لأبي يوسف وخاصة كتابه لهارون الرشيد ص ١٦٢ يقول فيه (مر يا أمير المؤمنين باختيار رجلٍ أمين عفيف ثقة ناصح مأمون عليك وعلى رعيتك فولّه جمع الصدقات ..) .

أ) فمن ناحية حاول التشريع الإسلامي أن يجعل من مهمة المصدق واجباً عليه أن يؤديه ومسئول عنه أمام الله . مما يرفعه إلى منزلة عالية عنده عزَّ وجلَّ وإن كان بعيداً عن أن يكون مصدراً للجاه والثروة .

ب) فركزت السُّنة ومن بعدها الفقه ، على فكرة مسئولية المصدق أمام الله عزَّ وجلَّ عن كل ظلم يقترفه في حق المكلَّفين[٨٠]، في نفس الوقت أنزلت السُّنة المصدق العادل منزلة الغازي في سبيل الله . وفي نفس الوقت أيضاً حاول التشريع الإسلامي التقليل من مزايا مهمة المصدق ، الأمر الذي يجعل من هذه المهمة تكليفاً له أكثر من أن يكون تشريفاً .

فقصر التشريع الإسلامي أجر المصدق على قدر الكفاية — أي ما يغطي الحاجات الضرورية له — ليعيش حياة تتناسب وواجباته[٨١] . كما حرم عليه قبول أي عطاء في أي شكل ، هدية أو غير هدية من أرباب الأموال وأنزل هذا العطاء منزلة الرشوة .[٨٢]

فضلاً عن ذلك فقد نهى المصدق عن استغلال شيء من مال الزكاة لنفسه . فعليه أن يجمعها حيث أمر ، ويضعها حيث أمر كما لا يجوز له أن يكتم مما جمعه قليلاً أو كثيراً . وقد ركزت السُّنة على ذلك وحاولت إظهار مغبته في الآخرة[٨٣] .

(٨٠) عن أحمد وأبو داود وابن ماجه وابن خزيمة في صحيحه أن النبي ﷺ قال (العامل على الصدقة بالحق كالغازي في سبيل الله) . وعن الطبراني في الكثير أن رسول الله ﷺ قال (إتق الله يا أبا الوليد لا تأتي يوم القيامة ببعير تحمله له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاه لها ثغاء) وغير ذلك من الأحاديث التي تركزت على نفس المعنى .

(٨١) في هذا المجال نجد حديثاً عن النبي ﷺ رواه إبن شداد : « من ولّي الناس عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً ، أو ليست له زوجة فليتزوج . أو ليس له خادم فليتخذ خادماً ، أو ليست له دابة فليتخذ دابة . ومن أصاب شيئاً غير ذلك فهو غال » .

(٨٢) عن أبي حميد الساعدي وقال إستعمل النبي ﷺ إبن اللتبيه على الصدقة فلما قدم قال : هذا لكم وهذا أهدي الي . قال : فقام رسول الله ﷺ فحمد الله وأثنى عليه ثم قال :«أما بعد فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله فيأتي فيقول : هذا لكم وهذه هدية أهديت لي . أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً . لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حق إلا لقي الله بحمله يوم القيامة » .

(٨٣) عن عدي بن عميره قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطاً فما فوقه كان غلولاً يأتي به يوم القيامة . فقام إليه أسود بين

على هذا نجد التشريع الإسلامي قد أنزل مهمة المصدق العادل هذه المنزلة السامية . وجعله كالمجاهد في سبيل الله ، واحتفظ له بكرامته ، فضمن تغطية حاجاته الضرورية لمن كان يقوم بمثل عمله ، حتى لا يكون فريسةً لحاجة تضغط عليه وتجعله يلجأ إلى المكلفين . كما حرّم عليه قبول الهدايا واستغلال أموال الزكاة لصالحه . وكل هذا كانت نتيجته أن زاد احترام المكلفين للمصدق ، وزاد أيضاً من زهد المصدقين في هذا العمل ورغبتهم عنه لا لضعف عائده ولكن لعظم مسئوليته .(٨٤)

جـ) ومن ناحية أخرى حاول التشريع الإسلامي أن يبرز طبيعة مهمة المصدق وأنها خدمة للمكلفين . فكان النبي ﷺ يبعث المصدقين لأن في الناس من يملك المال ولا يعرف ما يجب عليه ومنهم من يبخل(٨٥) . وبالتالي فيصبح الواجب الأول للمصدق هو إرشاد أصحاب الأموال إلى ما يجب عليهم وحث من لم يجد في الدين حافزاً قوياً لأداء الزكاة على تأديتها . ولما كانت الزكاة إلتزاماً دينياً وركناً من أركان الدين ، فلا شك في أن تجد مهمة المصدق بهذا الوضع قبولاً لدى المكلفين ، إذ أنهم يكونون في حاجة له أكثر مما هو في حاجة إليهم ، ومما يؤكد هذا الشعور أن المصدق هو الذي يأتي للصدقات ويأخذها على مياه أهلها ، فيجنب بذلك المكلفين مشقة حمل الصدقات إليه خاصة وأن الأساس في الزكاة هو الأداء العيني .

د) ضماناً لاستمرار العلاقة بين المصدقين والمكلفين بهذا الوضع ، حاول التشريع الإسلامي ترجمتها على الصعيد العملي . فكان النبي ﷺ يوصي المصدقين بالرفق والإعتدال مع المكلفين وان يدعوا لهم(٨٦) ، وذلك بنص كتاب الله عزّ وجل . ويمتد هذا

الأنصار كأني أنظر إليه فقال يارسول الله أقبل عني عملك . قال : ومالك : قال سمعتك تقول كذا وكذا قال : وأنا أقول الآن من استعملنا منكم على عمل فليجيء بقليله وبكثيره فما أوتي منه وما نهى عنه انتهى » .

(٨٤) عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ بعثه على الصدقة فقال : يا أبا الوليد : إتق الله لا تأتي يوم القيامة ببعير تحمله له رغاء أو بقرة لا خوار أو شاة لها ثغاء . قال : يا رسول الله إنّ ذلك لكذلك : قال : والذي نفسي بيده . قال : فوالذي بعثك بالحق لا أعمل لك على شيء أبداً ، رواه الطبراني في **الكبير** وأسناده صحيح .

(٨٥) **المجموع** جـ ٦ ص ١٦٧ **والروضة** جـ ٣ ص ٢١٠ والقرضاوي جـ ٢ ص ٧٥٣ .

(٨٦) في وصية النبي ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه لليمن : « إياك وكرائم أموالهم » . كما أنكر النبي ﷺ على أخذ ناقة حسنة حتى يبين له أنه إرتجعها ببعيرين من . .

الرفق لا إلى أداء الزكاة بل أيضاً إلى تقدير الوعاء.(٨٧)

هذا بالنسبة لمعالجة أحكام العلاقة بين المصدقين والمكلفين معالجة تصل بهذه العلاقة إلى إشعار المكلفين بأن المصدقين يؤدون لهم خدمة ويساعدونهم على أداء واجبهم الديني. إلا أن التشريع لم يترك المكلفين بدون معالجة العلاقة بينهم وبين المصدقين فتناولها على النحو التالي:

علاقة المكلفين بالمصدقين: ركز التشريع الإسلامي على واجبات المكلفين قبل المصدقين حتى يتمكنوا من أداء واجبهم، ولا يكتموهم شيئاً من أموال زكاتهم، بل ذهب الرسول عليه الصلاة والسلام إلى حد ضرورة إرضاء المصدقين حتى ولو اعتقد المكلف أن المصدق قد ظلمه.(٨٨) بل أمر عليه الصلاة والسلام المكلف بالترحيب بالمصدق وأن يخلي بينه وبين ما يريد حتى ولو كانوا ركباً مبغضين.(٨٩) هذا وسار الفقه نفس الإتجاه مؤكداً إياه، وضرورة أداء الزكاة أيا كان سلوك أولي الأمر في الأمة حتى ولو

.. حواشي الإبل. ونهى المسلم المذكي أن يعطي الهرمه أو الدرقة او المريضة. قال: ولكن من أوسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيره ولم يأمركم بشره.

كما يروي عبد الله بن أوفى أن رسول الله ﷺ كان إذا أتى بصدقة قال «اللهم صلي عليهم» وأن أبي أتاه بصدقة فقال «اللهم صلى على أبي أوفى». كما روى العشاني عن وائل بن حجر قال: قال رسول الله ﷺ في رجل بعث بناقة حسنة في الزكاة: «اللهم بارك فيه وفي أبله».

(٨٧) من أمثلة الرفق بالمكلف في تقدير الوعاء ما أمر به رسول الله ﷺ في الخرص والتخفيف على أرباب الزروع والثمار في الخرص بإعفاء الثلث أو الربع من الوعاء. فعن أبي داود والترمذي والنسائي أن النبي (ﷺ) قال: «إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع. وقوله عليه الصلاة والسلام خففوا من الخرص فإن في المال العربة والرطبة والأكلة ..»»

(٨٨) عن جرير بن عبد الله قال: جاء ناس من الاعراب إلى رسول الله (ﷺ) فقال: إنَّ أناساً من المصدقين يأتوننا فيظلموننا فقال رسول الله (ﷺ): (أرضوا مصدقيكم) رواه مسلم في صحيحه.

(٨٩) عن جابر بن عتيك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: سيأتيكم ركب مبغضون فإن أتوكم فرحبوا بهم وخلوا بينهم وبين ما يبتغون فإن عدلوا فلأنفسهم وإن ظلموا فعليها فإن تمام زكاتكم رضاهم وليدعوا لكم».
..

كانوا يشترون بها الأرض ويتزوجون بها النساء وحتى ولو شربوا بها الخمر.

وعلى هذا نجد أنه في مقابل المعاملة الحسنة التي أمر المصدق أن يعامل المكلف بها ولضعف،المقابل المادي لمهمته ولمنزلته السامية التي وضعته فيها هذه المهمة ، في مقابل ذلك ، أوجب التشريع الإسلامي على المكلّف حسن استقبال المصدق ومعاونته في أداء مهمته ، وأن يخلوا بينهم وبين ما يريدون حتى ولو شعر المكلف أن في ذلك ظلماً له . ومن الطبيعي أن هذا الأسلوب من ناحية المكلف يسهّل كثيراً مهمة المصدق ويقلل من شططه لو افترضنا أنه كذلك ، لينتهي الأمر بايجاد علاقة مثالية بين المصدق والمكلف تقوم على أساس من التعاون والثقة والعدالة .

ومن الطبيعي أن ذلك يكون عاملاً هاماً يضاف إلى غيره من العوامل التي حاولنا الإشارة إليها لتتضافر ، وتكون عند المكلّف الشعور بإمكانية تحمل عبء الزكاة الأساس الثالث والأخير الذي تقوم عليها فكرة العدالة فيها .

خاتمة

بدأنا هذه الدراسة بتلك الظاهرة التي دفعتنا إليها : ظاهرة من يحاولون التهرب من التزامهم الضريبي الوضعي حيث يجندون كل قواهم لإنجاح هذا التهرب رغم مقاومة السلطات العامة للدولة ذلك ، وإقبالهم وبكل جوارحهم على أداء الزكاة بدون إجبار إلا من أنفسهم .

تساءلنا عن سبب أدائهم للزكاة : فهل هي لمجرد فرض ديني وبالتالي تكون عادلة ولابد أن تكون كذلك . أم لأنها تتوافر فيها كل ما توصلت إليه النظرية الحديثة من شروط لتكون الضريبة عادلة . وبالتالي تخلصنا من كل عامل قد يؤثر على النتيجة فتخلصنا من عنصر القدم ورجعنا إلى صدر الإسلام : أيامه الأولى حيث الإحتكام الأول بين المشرع

.. هذا وقد علق المناوي على هذا الحديث بأنه لاريب أن المصطفى (ﷺ) لم يستعمل ظالماً قط بل كانت سعاته في غاية من تحري العدل . وبالتالي يكون المعنى : سيأتيكم عمالي يطلبون منكم الزكاة والنفس مجبولة على حب المال فتبغضوهم وتزعمون أنهم ظالمون وهم ليسوا بذلك (**فيض القدير** جـ ١ ص ٤٧٥) .

العظيم وبين المكلفين . وحاولنا تتبع أحكام الزكاة وإلى أي مدى غطت الأسس الثلاثة التي قالت بها النظرية الحديثة للضريبة للعدالة الضريبية في التشريع .

وبعد دراسة متواضعة — زادها تواضعاً ضيق المجال وضيق حدود إمكانياتي الفقهية — توصلت إلى نتيجة هي إجابة لما سبق أثارته من سؤال ، وهي أن ما توصل اليه العلم الحديث ، وإن كان نتاجاً لعصارة ذهنية هائلة ومجهودات بشرية ضخمة ، لا يعدو أن يكون كشفاً بسيطاً لما أتت به الزكاة من أحكام ينطق كل منها وبوضوح بفكرة العدالة فيها .

ولما كان من الطبيعي أن ما يقال عن الزكاة يقال عن غيرها من المجالات الأخرى ، فإن هذه النتيجة التي توصلنا إليها تجرنا بدورها إلى أثارة سؤال إلى متى سيظل المسلمون يلهثون وراء العلم الحديث ثم يتبين لهم بعد طول جهد أن ما حصلوه منه موجود بين ثنايا شريعتنا الغراء التي هي في انتظار من يلقي عليها المزيد من الضوء ويستخدمها فيما أراد الله لها أن تستخدم .

إلى متى سيظل قائماً ذلك السد المنيع الذي أقيم في القرن الرابع الهجري بقفل باب الإجتهاد حماية للدين الحنيف من الدخلاء ، والذي ما لبث أن انقلب إلى ثغرة واسعة لينفذ منها أعداء الإسلام ، متهمين إياّه بأنه قد تخلف عن الحياة العصرية ، ومتناسين أنهم يخلطون بذلك الأحكام .الأساسية الواردة في القرآن والسُّنة والتي تحدد أسس المجتمع الإنساني الصالح لكل زمان ومكان ، وبين أحكام الإجتهاد ، التي وهي تدور في فلك القرآن والسنة ترتبط مع المجتمع تطوره وتتطور معه .

هذا هو السؤال الذي لا أجد إجابة له إلا أن أدعو الله عز وجل لرجال الفقه منا أن يوفقهم في خدمة مجتمعنا باكتشاف ما احتوته شريعتنا الغراء من كنوز لم تكتشف بعد .

والله الموفق .



دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة

دكتور محمد سعيد عبد السلام*

تقدمـــة

أود في البداية أن أتقدم بالتقدير لجامعة الملك عبد العزيز ولكلية الإقتصاد والإدارة بها أن انبعثت منها فكرة هذا المؤتمر وأخذهما على عاتقهما إقامته والدعوة إليه واستضافة أعضائه خدمةً للإسلام وحسبةً للعلم . كما أود أن أتقدم بالشكر لمن أحسن بي الظن فدعاني إلى المساهمة مع المساهمين في العمل.على تحقيق الغرض النبيل من هذا الجمع الكريم .

ولا شك أن موضوع الزكاة — زكاة المال — من أي جانب ومن كل الجوانب يرتبط تماماً بأهداف هذا المؤتمر ، كما أنه لا يخفى على المهتمين بهذا الموضوع سبق البحث فيه من لدن فقهاء وعلماء السلف والخلف ، كلٌ أدلى بدلوه من جانب تخصصه ، إلاّ أن الإحاطة بجوانب الموضوع وأعماقه لإرساء قواعده المتكاملة واليقينية ، الكلية منها والجزئية ، لم تزل تحتاج إلى المزيد من الدراسة ، نظراً لما يتسم به موضوع الزكاة من خاصة الإستقلال كنظام ديني قائم بذاته له قداسته ، إلى جانب خاصة ترابطه وتفاعله مع غيره من العلوم والأنظمة الأخرى في ميادين الحياة المتطورة على هذه الأرض ، يحدث عند الباحث نوعاً من التريث الطويل في الفكر قبل أن يعلن عن رأيه أو يفصح عما هدى إليه . إن تشعب الموضوع بعد ما أصاب أمة الإسلام هذا التطور والتبدل في حياتها الإجتماعية عامة والإقتصادية خاصة بجانب القداسة الدينية التي يتسم بها ، ليثير الاشفاق عند فقيه الشرع أو المتخصص في العلم ، بل وعند الفقيه المتخصص حين يتصدى بالرأي والفتيا ، لأنها أمانة يخشى مسئوليتها خلفاء الله في أرضه وأهل التقوى من العلماء .

ولست أتجاوز الحقيقة حين أقول انني اليوم أحاول طرق جانب صغير في الموضوع الكبير لعلّي أوفق في عرض ما تبيّن لي من أن لفكر الإنسان دوراً مثمراً يؤديه في حسن

---

* الأستاذ بكلية الإقتصاد والإدارة بجامعة الملك عبد العزيز.

تطبيق هذا الركن من شريعة الله ، وبالتالي تتضح عظمة موضوع الزكاة إذا ما قورن هذا الصغير بذلك الكل الكبير.

وعن المراجع ، فلا شك أن ما تركه لنا منها أئمة اسلف كلها خير وكلها كنوز ، فيها مبادىء وأصول ليست خافية على كل من له صلة علمية بالموضوع ، تراها وقد أشير إليها في صفحات مراجع علماء الخلف. تلك المراجع التي بدأ السمين منها يفرض وجوده بأسلوب العصر ، أخص بالذكر منها المرجع القيّم للدكتور يوسف القرضاوي في **فقه الزكاة** بجزأيه. كما أذكر بالتقدير مؤلف الدكتور شوقي إسماعيل شحاته في **محاسبة زكاة المال علماً وعملاً**. فما نقلت عنهما شيئاً اجتهدا فيه أو استندا إليه من آراء السلف الصالح مما يدخل في نطاق هذا البحث إلا وأشرت للأمانة العلمية إليه في حينه وفي مكانه. بيد أن المراجع المتخصصة في الموضوع المعروض ليست متوفرة تماماً. ذلك أن بحثي يعرض لاتجاه — أخاله مستحدثاً — قائم على تمازج الفقه الأصيل بالفكر الحديث المتخصص ، بادئاً الطريق من حيث ما انتهى إليه الفقه الإسلامي. وكلما تبين أمامي أن للفكر المالي والمحاسبي إتجاهاً معيناً بذاته في المسائل التي يطرحها هذا البحث على نفسه ، فإنني أشير إليه ما دام له سندٌ من رأى في الفقه الإسلامي ، أو على الأقل غير متعارض معه ، وهذا هو الجهد المتواضع للباحث ، سواء جاء اتجاه هذا الفكر يؤيد ما سبق أن ذهب إليه من بحث قبلي أو يخالفه ، أو كان يعبّر عن فكرة جديدة في مجال تطبيق الزكاة ، لعلّي بذلك أقيم الدليل على أن من شأن هذا الفكر أن يلقي بمزيدٍ من الضوء الفني المريح على الأحكام الشرعية ، ليساعد أهل الإجتهاد على حسن تذوقها فقهاً وتطبيقاً. ولئن جاء البحث موجزاً ومركزاً ، فإنما هي الطرقة الأولى على الباب ، حتى إذا ما أفلحت الطرقة وانفتح الباب تكشفت رؤية المنطلق الفسيح ، وإلى مسافات أبعد.

مدخل البحث :

أدخل في الموضوع فأقول أن عنوان هذا البحث يتضمن ألفاظاً ليس غائباً معناها عند أولي المعرفة والإدراك. ومع ذلك ، يود الباحث أن يشير إلى الفكر على أنه من جانب البشر ، وإلى التطبيق على أنه من مسئوليتهم. ولكون ذلك كذلك ، فإن تساؤلاً في هذا المقام قد يثور عند البعض ليعبّر عن نفوره من أنّى لأحكام ثابتة وضعها رب العباد للعباد ، وشرح قواعدها رسوله الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام ، ثم عمل بها واجتهد فيها من جاء بعده من خلفائه الراشدين القدوة والهداة ، ثم طرق مذاهب تفسيرها وأصّل

لها ورثة النبي وأئمة الإسلام ، أنّى لها أن تتعرض بعد أربعة عشر قرناً من الزمان لفكر يتبدل ويخطيء ؟ أسارع فأقول أن هذا لن يكون إلا إذا كان دور الفكر هنا لا يتعدى اجتهاد أهل الخبرة بالأمور الفنية كتلك التي تتعلق بالتنظيم الأمثل لمسائل الزكاة في قطاعات الحياة بشكلها الذي تعقّد اليوم وتطور ، أو باستنباط الأحكام الدينية بالنسبة لما شاء أن يظهره اليوم لعباده من ألوان وأشكال مستحدثة في صور المال وظروف كسبه ، لم يعرض لها أئمة السلف الصالح في مذاهبهم ، ويلزم اليوم اجتهاد أهل الخبرة من ذوي الفكر لإستخراج الأحكام الموفقة من بين الكنوز الكامنة في الشريعة كما يقرها علماء الإسلام المعاصرون ، لتطبق على تلك الألوان والأشكال الحديثة .

ويلاحظ أنه يندرج تحت التنظيم الأمثل ما يقتضيه الأمر اليوم من نظر أهل الخبرة من ذوي الفكر المتخصص إلى ما ذهب اليه — على إختلافٍ ظاهري فيما بينهم — أئمة السلف الصالح الذين قعّدوا لمذاهبهم ، كي يصطفوا لأهل الإجتهاد من بين جزئيات هذه المذاهب نفسها ما يصح أن تتكون منه مجموعة القواعد المتناسقة والمتكاملة لأحكام الزكاة ، دون أن يكون في الأمر بدعة استحداث أحكامٍ شرعيةٍ جديدةٍ، بل هو تنظيم عملي ، أو عملية تنظيم تحتاج إلى تذوّق فني من الفكر البشري للشرع الإلهي . ولا شك أن الجزئية التي تصطفى بعد ذلك لتوضع في مكان يستوي بها بنيان الزكاة كله ، لهي اللبنة الصحيحة في مكانها الصحيح .

وإذا كانت زكاة الإسلام ركن عبادة يتمثل في نظام مالي متكامل ومتوازن ، ودور المحاسبة في هذا النظام هو أنها أداة القياس فيه ، فمن الواجب أن يقدم أهل الخبرة من ذوي الفكر والنظر في علوم التنظيم المالي والمحاسبي أفكارهم من خبراتهم الفنية عند تطبيق الزكاة .

وأود أن أخلّص كل مؤمن مما قد يعتريه من الشك أو القلق أو الخوف إن تصوّر أن إعمال هذا الفكر هو لون من ألوان الحكم بغير ما أنزل الله . ذلك أن إطلاق الفكر هنا — غير مقيّد إلا بسلطان الدين — إنما يكون بهدف الإحكام في تطبيق الأحكام خاصة متى تعلقت الأخيرة في تفصيلاتها وفرعياتها بصناعات الحياة ونظمها الفنية ، مما قد لا تتطرق إليها عادة أحكام الدين من جوهر العقائد وقواعد المعاملات .

وإذا كان إعمال الفكر والنظر يفتح باب العلم ، فإن الخبرة هي العلم بالتجربة ، أو هي المعرفة بالمشاهدة . وأصحاب الخبرة هم المجتهدون الذين بدأوا طريقهم بالفكر وانتهوا

فيه إلى المعرفة . ولئن كان الشرع الحكيم قد حدَّد لنا الشروط التي تلزم مراعاتها للإجتهاد وفيمن يتصدى له ، فليس مؤدى ذلك — والحمد لله — قفل بابه ونحن أحوج ما نكون إليه حيث لا تزال — في الميدان التطبيقي — أمور تفصيلية فنية لّما يكشف عنها بعد ، أو مختلف في الحكم عليها لم يستقر بشأنها رأي لأهل الإجتهاد من فقهاء المسلمين . وإن تثبيت الحلول والكشف عن الغامض والمجهول لما يحقق عند التطبيق ارتباطاً واستقراراً يساعدان كثيراً على تقبل لفريضةٍ بوعي هو مزيج من حسن الإدراك وجميل العاطفة . وهكذا يتم في الزكاة الجمع بين إشباع الجانب الروحي عند المؤمن وتحقيق الجانب المادي عند مجتمع المؤمنين .

الزكـاة والضريبـة :

وقبل أن أتطرق إلى الأمثلة التطبيقية التي أرى للفكر المالي والمحاسبي دورا فيها ، أستحسن — في هذا المقام — أن أبدأ فأقرر أنه إذا كانت الضريبة هي أقرب موضوع إلى الزكاة من حيث توافر الوصف المالي والمحاسبي في شكل كلٍ منهما ، فإن الزكاة ليست — في حقيقتها — ضريبة على الإطلاق وذلك بالمعنى المتعارف عليه للضريبة . ولئن كان ثمة أوجه تشابه في الصورة بين الاثنتين ، فما يعدّ ذلك قرينةً على تماثل أو تشابه الجوهر في كلٍ . ولست في مجال استعراض عام لأوجه التشابه والتباين ، فهذا من الأمور التي تسبق هذا البحث ، وإنما يكفي — في نظري — للتدليل على اختلاف الجوهر بينهما أن الزكاة ركن عبادة خاصة بالمسلمين تتمثل في صورة تصرف مالي ، وتتسم بالدوام والصواب لا تتبدل أحكام الله فيها بتبدل الظروف الزمانية والمكانية . وبالتالي لا تستخدم لأهداف توجيهية موقوته ، وإنما تتحقق بها أهداف ثابتة مخصصة روحية ومادية . في حين أن الضريبة نظام مالي تصيب فيه الدولة وتخطيء ، فهو من فكر البشر تتبدّل أحكامه بتبدل الظروف الزمانية والمكانية وتتحقق به في الأساس أهداف مادية بحتة ومختلفة ، حتى وإن راعت الضريبة بعض المعاني في مبادئها تدعيماً لتحقيق تلك الأهداف . وإن الحكم في كل ما يتصل بالزكاة يرجع إلى رب العباد بحكمته . بينما يرجع البشر الحكم في كل ما يتصل بالضريبة إلى تقديرهم لمصالحهم . ويأتي هذا التقدير عن فكرهم المتطور بحيث أن ما يرونه اليوم عدلاً قد يحكمون غداً أنه الجور . مما تقدم يتضح التباين بين الضريبة والزكاة : الزكاة أحكام عقيدة للإتباع سواء عرفت حكم الله فيها أو لم تعرف ، وتلك هي الطاعة من بعد الإيمان ، ذلك أمر يختلف عما في علم الضريبة .

ولقد يبدو أنه ما دام الأمر كذلك ، فإن الفكر المالي والمحاسبي في الزكاة يختلف من

حيث الجوهر عنه في الضريبة ، **ولا محل للإلتزام بجوهر المبادىء المالية والمحاسبية للضريبة في ميدان الزكاة** . ذلك أن الفكر في الزكاة **إنما يتأثر بدايةً بالأحكام الجوهرية الثابتة للعقيدة والمعاملات** فيصطبغ بها دون أن يتعدى دوره إزاءها مجرد التأمل والدراسة والفهم والإستنباط كما أمرنا الخالق الحكيم ، ودون أن يضيف في هذا المجال أصلاً ولا جوهراً بخلاف الفكر الضريبي . ومع ذلك ، **فليس في اختلاف الجوهر بين الزكاة والضريبة ما يمنع من توحيد الفكر أو تقاربه من حيث البحث في تنظيم الأساليب وتخطيط المسالك الموصّلة إلى ميدان كل منهما في ظل مبادىء مالية ومحاسبية لا تتنافر وأحكام الإسلام** .

وبناءً على ما تقدم ، وفيما لا يخالف جوهر الزكاة صبغةً وقيوداً ، يجوز للفكر البشري — بل عليه — أن ينطلق في بحث كافة المسالك الفرعية والأساليب الفنية ، — ومن بينها تلك ذات الصبغة المالية والمحاسبية المتخصصة — للمساعدة على معرفة حقيقة وجوهر هذه الزكاة ، مستعيناً في بحثه بتذوّقاته الفنية وخبراته .وإذا كان قد سبق وتوّصل هذا الفكر بهذه الخبرات والتذوقات في ميدان كالضريبة إلى مفاهيم معينة ، فإن وجود بعض التشابه الفني بين الزكاة والضريبة في تلك المسالك والأساليب يدعو إلى البحث في إمكانية الإستفادة من بعض تلك الأفكار في الضريبة كما هي أو معدّلة وفق الأصول الإسلامية إن هي — أي تلك الأصول — غايرت الأفكار الوضعية في الجوهر وذلك كله لإنارة الطريق إلى حسن الفهم وحسن التطبيق لنظام الزكاة . ذلك هو دور الفكر المالي والمحاسبي في ميدان الزكاة وهو الفكر المتخصص في مجالات علوم المالية العامة والقانون والمحاسبة باعتبارها علوماً تنظيمية ذات طابعٍ يمكن أن تخدم الجانب التطبيقي للتشريع الإلهي في هذه الفريضة .

نخلص من كل ما سبق إلى أن للفكر المالي والمحاسبي اليوم دوراً يؤديه ، وبشكل ملّح بالنسبة لموضوع تطبيق الزكاة في أمورٍ يقف على قمتها أمران إثنان :

١ — التنظيم العلمي الأمثل للزكاة عند تطبيقها إستناداً إلى الأفكار المالية والمحاسبية . وإذا كان المولى — عزَّ وجلَّ — هو الذي يشرّع لنا أحكامنا ، فإنما نحن مسئولون عن تنظيم التطبيق الحسن بعد فهمنا للتشريع الفهم الحسن ، وهو الفهم الذي يدعونا لإصطفاء — من بين الأحكام التي ذهب إليها الأئمة على إختلافٍ ظاهريٍ فيما بينهم — ما يصلح به بنيان الزكاة ويكتمل التناسق في قانونها المالي إن جازت التسمية بلغة العصر . وقد يتم الاصطفاء اليوم بصورة قد يرى معها مجتهدو الغد إصطفاءً مغايراً وفق

مصالحهم . ولا بأس من ذلك ، فمرونة الأحكام الشرعية والإختلاف الظاهري بين الأئمة إنما هو دليل على عمومية الأحكام الأصلية للدين الرحيم . فجميعهم قد هدى إلى الصراط المستقيم ، وما نهلوا إلاّ من نفس المنهل الواحد .

٢ — القاء الضوء عند تحليل الألوان المستحدثة في صور المال لاستنباط حكم الشريعة في مدى خضوعها للزكاة من عدمه وكيفية ذلك ، إذ أن تخالط العلوم الإجتماعية ونظمها في حياة اليوم قد يلقي ظلالاً على تلك الصور تؤثر في وضوحها والحكم عليها .

ثم أنتقل الآن — وعلى سبيل الإيضاح — لإستعراض وتحليل بعض المجالات أو الميادين التي للفكر المالي والمحاسبي دور فيها عند تطبيق الزكاة .

أولاً :— ميدان التنظيم عند الفكر المالي والمحاسبي :

التنظيم — بتعبير بسيط — هو وضع أجزاء الشيء الواحد وخطوطه في شكل مرتب ومتناسق داخل إطارها بحيث تتجه مع بعضها نحو تحقيق الهدف الواحد المقصود . وكلما كان الجزء أو الخط أقرب إلى الإستقامة وغير متضارب مع غيره ، كلما كان أوضح في الرؤية وبالتالي أحرى بالإتباع بلا انحراف . ولكن الخط المستقيم هو أقصر الخطوط فهو أقل في التكلفة المالية والتضحية الجسمية والعبء النفسي . وتلك بعض مقومات نجاح التنظيم تجدر مراعاتها مع كل خطٍ يحتل مكانه داخل النظام . ولا يزعجّن أحداً أن يتسع حجم الشيء موضوع النظام أو تتنوع محتوياته وتتعدد ، فإن التنظيم الإداري الأمثل هو الكفيل بمعالجة مثل هذه الظواهر بأساليبه العلمية ، وهذا ميدان ليس محل هذا البحث . ولسوف ينتهي التنظيم الإداري إلى ضرورة تنظيم التقاضي فيما ينشأ من أنزعة بين طرفي العلاقة المالية ، وهذا أيضاً ميدان بعيد عن البحث المعروض .

وموضوع التنظيم المالي والمحاسبي في ميدان الزكاة له ثقله تماماً عند التطبيق لتحقيق الحكمة من فرض هذه الشعيرة ، وهذا مالا ينكره مفكر . وإن التطبيق ليكون حسناً إذا سبقه الفهم الحسن ، وان انكشاف الحكمة أمام الباحث يعين كثيراً على التطبيق الذي يحقق هذه الحكمة . فلا بد من الإستكشاف قبل التنظيم والإستقرار المدروس قبل التطبيق .

في ميدان التنظيم المالي :

إن الذي يبحث بفكره الحر يهتدي إلى أن المسلم يلتمس بايتاء الزكاة تطهيراً لنفسه

وماله ، كما يلتمس إنماءً لهذا المال ذاته . وهذان أمران يطيّبان نفسه حين يلزمها بالزكاة طاعة لله وقربى . على أنه من جانب آخر سوف يرى الباحث في الزكاة نظاماً مالياً تلتزم به الدولة الإسلامية حين تراه من مسئولياتها السيادية ، تقنن له التنظيم الملزم بأحكامه الكلية والجزئية ، وتنشيء له أجهزة التطبيق تنفيذاً ورقابةً على الجباية والإنفاق ، وتقيم سلطة القضاء للفصل في المنازعات التي تنشأ حوله . مراعيةً في كل ذلك ما جاء في الإسلام الحنيف من التمسك بقواعد العدالة عند التمويل . وإذا كان التمويل يلزمه التحديد اليقيني للإلتزام ، وتيسير الوفاء به على المكلف ، وبأقل كلفة على الخزانة العامة — وتلك هي بعض الخطوط المستقيمة التي تكوّن أهم مقومات النظام الناجح — فإن العدالة في الفكر المالي ، وهي الشغل الشاغل لهذا الفكر ، تقوم على حقائق الأشياء تحديداً أو تقديراً وليست على الشكل ولا على الظن ، كما تقوم على عمومية الأشخاص المكلفين وعمومية الأموال الخاضعة دون استثناء[1] ، تأييدا للفقه القائل بتعميم الإخضاع للزكاة على الوجه الوارد في مواطن كثيرة بالقرآن الكريم ﴿ وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ﴾ ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ﴾ . وإن ذلك يؤدي بنا إلى النظر في بعض نوعيات الأوعية نذكر منها على سبيل المثال الزروع والثمار ، لنجد بين الأئمة — وكلهم على خير — إختلافاً[2] في تعيين ما يخضع منها للزكاة . هل هي أشياء معينة بذاتها مما يقتاته المسلمون أم هي كل ما يصلح قوتاً لهم ، أم هي كل ما يزرع ويستنبت من الأرض ؟ ... إن البديل الأخير هو الذي يحقق معنى العمومية ، فترى الفكر المالي يتجه بخطىً ثابتةً ووثابةً نحو هذا البديل من بين البدائل المعروضة عليه من قبل الأئمة الفقهاء .

وإذا كان الفكر المالي في الضريبة يمتدح نظام تجميع إيرادات الممول في وعاء واحدٍ[3] ، لما في ذلك من مزايا العدالة ووضوح صورة النتيجة المالية صافية حين تمتص خسارة نوعية إيراد نوعية أخرى ، فإن الأمر يختلف في الزكاة حيث يخضع كل نوع من الأموال مستقلاً بنظامه لأن الوعاء فيها إيجابي بإستمرار ، نظراً لأن الخاضع في حالة المال المنقول المملوك المكلف هو صافي تمازج الأصل والنتاج ، ولا يتصور أن نتاجاً سالباً يلتهم أصله كله أو مصدره بالكامل ، وحتى حينذاك وكذلك حين يتعلق النتاج السالب بالمال

---

١ — **دراسة في مقدمة علم الضريبة** — محمد سعيد عبد السلام — دار المعارف — الطبعة الثانية ١٩٦٨ — صفحة ١٤ .

٢ — **فقه الزكاة** — يوسف القرضاوي — طبعة ١٩٦٩ — الجزء الأول — صفحة ٣٤٩ وما بعدها .

٣ — **دراسة في مقدمة علم الضريبة** — صفحة ٦٧ .

العقاري فسوف يحدث الإلتهام آثاره في نوعية أخرى هي الأقرب إلى أموال المكلف كما هو الحال بين العروض التجارية والأموال النقدية ، أي أن الإمتصاص واقعٌ في مجمل الأمر على كل أمواله لا محالة . وهكذا تبدو الصورة صافية وحقيقية لمركزه المالي معبّرة عن وعاء عادل للزكاة دون الحاجة إلى ضرورة توحيد الأوعية المتباينة في مكوّناتها وطبيعتها .

ويستمر الفكر المالي يبحث في ما قدمه لنا أئمة السلف الصالح ليستخرج منه الموقف الأنسب . فعلى سبيل المثال تراه يناقش قضية مدى اعتبار البلوغ والعقل والإسلام شروطاً للخضوع . ولسوف يصل إلى أن الزكاة تمثل خطاً في طرفه الأول شعيرة تعبدية لا يخضع لها أصلاً إلا المسلم ، وفي طرفها الآخر نظام مالي للدولة ليس فيه اعتبار أي من البلوغ أو العقل شرطاً واجب التوافر للخضوع . ذلك أن النظر لا يكون إلى الشخص ، وإنما إلى المال وهو المتعلق به حقوق العباد . كما أن تطهير وإنماء مال المكلف — وهما من حكم الزكاة — أمران لا يتوقفان على البلوغ والعقل ، فإن رشيداً يمكن أن يوكل إليه أمر رعاية هذا المال والإتجار فيه ، ولا محل للقول لالتماس التطهير في المال إذا كان صاحبه رشيداً وعدم قصد الإسلام لهذا التطهير إذا كان صاحب المال قاصراً أو فاقد العقل . ولا محل لتعليق تحقيق الإنماء والتطهير على توافر شروط التكليف الذي جعل أساساً للجزاء الأخروي .

كذلك يبحث هذا الفكر مدى أحقية أو التزام الدولة أن تجبى الزكاة من المسلمين الأجانب جنسية والمقيمين بها . ولسوف ينتهي الفكر المالي المسلم إلى أن أمة المسلمين أمة واحدة ، وأن عليهم أداء الزكاة إلى بيت المال ، وعلى والي أمور المسلمين أن يتقبلها وينفقها في مصارفها . وإن تقطعت أمة الإسلام اليوم سياسياً إلى ما يسمى بالدول ، ليس فيه من حيث الفقه الديني ولا من حيث المباديء الوضعية ما يرفع عن كاهل الدولة مسئوليتها عن جباية الزكاة من كل مسلم لا يتبع جنسيتها ما دام يدين لها بالولاء الإجتماعي أو كان ماله أو بعض ماله مستمداً على أرض هذه الدولة . وفرق بين مفهوم الأجنبي من الأنظمة الوصفية ونظرة الإسلام إلى كلمة الأجنبي .

يبحث الفكر المالي أيضاً في مدى خضوع الشخص الإعتباري للزكاة على أساس أن العباد هم أفراد طبيعيون يسألون عن أداء زكاتهم . ولسوف يتبين لهذا الفكر القائم على دعامتي المالية العامة والقانون ، أن الشخصية الإعتبارية — وهي من خلق القانون الوضعي — يمكن أن تقاس على نظام الخلطة المعروف في زكاة الحيوان ، مما يستنبط معه

تقرير إخضاع أموال الشركات المساهمة للزكاة متى كانت تلك الأموال ملكاً لمسلمين ، ثم تقسيم قدر هذه الزكاة فيما بينهم كل بقدر نصيبه في الوعاء المتجمع[٤]، وذلك كله تيسيراً لإجراءات المحاسبة ، وهو أمر مرغوب فيه تماماً متى لم يتعارض مع أصل شرعي .

كذلك يبدو أمام الفكر المالي — وبوضوح — كيف أن الهدف التوجيهي الدائم للزكاة (التطهير والإنماء) لا يتفق مع بعض المفاهيم القائمة في علم الضريبة كتلك التي ترى ألا تفرض ضرائب على رأس المال إلا استثناء[٥] . بمعنى أنه لو تحققت لمكلف خسارة في ماله المنقول التهمت أو امتصت بعضاً من هذا المال ، فلا حرج على الزكاة إن هي اقتطعت بعد ذلك بعضاً مما تبقى له من الأصل في نهاية الحول حتى لا يحرم هذا المال المتبقي من نعمة التطهير وبركة الإنماء ، وذلك يقتضي أن يكون هذا المال حلالاً في أصله وفي كسبه فالله طيب لا يقبل إلا طيباً ، وهذه صبغة الزكاة تختلف عن صبغة الضريبة التي تتجه عكس ذلك حين لا تقر إبعاد المال غير المشروع عن شبكة الضريبة كي لا تكافيء — بالإعفاء — ثمرة عملٍ مشروع .

والفكر المالي يهتم بوسائل الجباية وطرق تنظيمها . وهذا الفكر يحدّد الأساليب الفنية للإقرار بالمال الخاضع ، وطرق التحصيل سواء مباشرة أو بطريق الحجز عند المنبع ، ونوعية السداد إن كان نقداً أو عيناً ، والتقديم أو التأخير في أدائها وما يترتب على ذلك . ولا بد من الإنتفاع بذلك الفكر المتحصل عند خبراء هذا القطاع الفني ، حتى يصل حق أصحاب الزكاة في وقته لبيت المال وليتم إنفاقه على مستحقيه بتوقيتٍ مناسبٍ ونظامٍ ملائمٍ . وتمكن الإستفادة بما في الفكر الضريبي من إجراءات كتتبع الذمة المالية[٦] للمكلفين منعاً للتهرب من الربط ، وإجراء الحجز التحفظي والحجز التنفيذي منعاً للتهرب من الجباية ، مع إنكار التقادم لأن حق الله لا يسقط أبداً . على أن تعبئة الشعور الروحي عند السلمين ، حتى تتيقن قلوبهم من أن الزكاة مغنمٌ يعجلون به لا مغرم يتأخرون عنه ، أو يفرّون منه ، لهو أرقى أسلوب علمي فعّال بأقل تضحية ، لمكافحة الفرار من الزكاة عند ذوي النفوس المريضة حتى تصح هذه النفوس .

كذلك يجدر بنا أن نشير إلى أن إنفاق الصدقات قد قيّدته وحددت أبوابه الشريعة السمحاء في القرآن الكريم ، ويبقى لولي الأمر التنظيم المالي في هذا الصدد . ولقد تثور

٤ — محاسبة زكاة المال علماً وعملاً — شوقي إسماعيل شحاته — الطبعة الأولى ١٩٧٠ — صفحة ٩١ وما بعدها .
٥ — مقدمة علم الضريبة — صفحة ٥٥ وما بعدها .
٦ — مقدمة علم الضريبة — صفحة ١٤٠ وما بعدها .

تساؤلات حول هذا الإنفاق. هل جاءت الآية الستون في سورة التوبة مقررة ترتيباً مسبقاً لبابٍ قبل باب ، أو أولوية لبند على بند ، وهل يسدّ باب بأكمله قبل أن ينتقل الإنفاق إلى باب آخر ، أم أن حصيلة الزكاة هي قسمة بالسويّة على المتاح والممكن من الأبواب الثمانية التي وردت في هذه الآية الكريمة ؟ . إن الفكر المالي في هذا الجانب يتسم بالمرونة وتقدير مصلحة الأمة ، وعلى الوالي أن يضع الأولويات والمقادير ويحدد المتاح والممكن من أبواب الإنفاقات التي عينتها الشريعة ، وذلك بناءً على معايير يراها تشبع حاجة المجتمع وأفراده من أصحاب الحقوق في الزكاة ، مستأنساً برأي ذوي الفكر والتخصص الفني في هذه الأمور المالية ، خاصة وقد تبدلت أحوال البلاد الإسلامية من حيث تكاثر عدد المسلمين ، وتباين الظروف المعيشية بالنسبة لهم ، في ظل التطورات الإجتماعية والإقتصادية المتناقضة في عالم اليوم . والأمل معقود دائماً على ذوي الفكر المالي ، فَهم الخبراء الذين يبحثون — في ظل واقع كل عصر — قبل أن يعرضوا البدائل ويوصوا بالإختيار من بينها ، تأسيساً على دراساتهم الفنية لتتضح صورة المصالح الإجتماعية والإقتصادية التي تتحقق عند البديل المختار. كذلك يحتاج الأمر إلى مرونة في تقدير أصحاب الحقوق في الصدقات ، ولنا في الفاروق عمر رضي الله عنه القدوة حين قضى بألا مصلحة للأمة وقتئذ في أن يوزع من الصدقات على المؤلفة قلوبهم .

في ميدان التنظيم المحاسبي :

تلك بعض الأمثلة للتدليل على أن للفكر المالي دوراً في التنظيم التطبيقي للزكاة . أما الفكر المحاسبي ، فإنه يهتم بكل ما يدور داخل نطاق التحديد العلمي لقيم الأموال الخاضعة بعد تعيينها وضبطها تفصيلاً وتنويعاً ، وبالحساب الصحيح لمقادير الصدقات فيها عيناً ونقداً طبقاً لمعدّلات الشرع الحكيم .

إن الأموال لا تخضع للزكاة إلا إذا تحققت فيها ملكية أصحابها لها الملكية التامة ، وكانت قابلة للنماء ، وبلغت — بعد الفراغ من الحاجة الأصلية — نصاباً معيناً . ويدخل في نطاق الأموال الحقوق المالية على الغير كالديون المرجوّة على الأملياء (الديون الجيدة بالمفهوم المحاسبي المعاصر) ، فهي — عند جمهور الفقهاء[٧] ، وفي الفكر المحاسبي ، أوعية زكاة ، على الدائنين أن يؤدوها متى تحققت ملكيتهم لها ملكية تامة قدرة ويقيناً، وإلا استبعد منها قدر الجزء المظنون (المشكوك في تحصيله بالمفهوم المحاسبي المعاصر) لحين تمام

٧ — فقه الزكاة — صفحة ١٣٦ .

تحصيله ، فوقتها يُزكى عنه وفق آراء الفقهاء وهي مختلفة فيما بينهم . وإذا كانت الديون وعاء زكاة الدائن ، فهي عند المدين تعد مما يخصم عند حساب وعاء زكاته ، وذلك من باب المقابلة المحاسبية منعا لتثنيةٍ كاذبة على المال ، وتحديداً لصافي الطاقة الحقيقية عند كليهما . ويستثنى من إجراء الخصم ، وعاء زكاة الزروع والثمار ومن على شاكلتها ، لكون الوعاء فيها هو النماء في حين أن الدين رأس مال مقترض ، وليس من الذوق المحاسبي أن يخصم رأس مال من نمائه ، أو أصل من فرعه ، أو مصدر من نتاجه لعدم التجانس أو تماثل المستوى في كل منهما .

هذا وتحسن التفرقة بين دين التجارة الناشيء عن عملية شراء آجلة ، وبين دين نقدي لسد حاجة أو لغرض التمويل . ذلك أن دين الشراء ينشأ عن تعامل في بضائع ، أما الثاني فينشأ عن قرض نقدي سواء داخل المشروع التجاري أو لحاجة نشأت عند المكلف . ولا يتصوّر في الإسلام زيادة عند سداد دين نقدي ، حيث أن النقود المحلية ليست سلعة يبتغى الربح منها ، بعكس البضاعة التي يترتب على بيعها بالآجل تولّد دين على المدين لدائنه ، فإن الربح فيها يأتي من تقليب هذه البضاعة فهي محل تفاوت الأسعار من حين إلى حين ومن مكان إلى مكان ، ودينها متعلق بها ، مما يجعل هناك مجالاً للفكر المحاسبي في أن يبحث أمر تقويم دين المبيعات الآجلة في نهاية الحول ، أهو على أساس قيمتها في تاريخ السداد أم تاريخ التعاقد ؟ .

ويهتم الفكر المحاسبي في تحديد وعاء الزكاة بالتفرقة أساساً بين ما يسمى بالمال المنقول وما يسمى بالمال العقاري . ويلاحظ أن الشرع الحكيم إذ يرى في اختلاط المال المنقول بفروعه (المصدر بالنتاج) ، وهما من نوعية متجانسة وطبيعة واحدة ، ما يدعوه إلى جمعها معاً في وعاء واحد دون تفرقة بينهما ، يرى العكس مع المال العقاري حين يلاحظ أن الذي يخضع في حالة العقار هو الفرع (الناتج أو النماء) دون الأصل الذي يبقى بعيداً عن شبكة الزكاة ليؤدي مهمة الإثمار وتوليد الإيراد . ولقد ترتب على ذلك تقرير التفاوت الكبير — من لدن المشرع — في المعدلات بين زكاة المنقول وزكاة العقار . وهذه التفرقة هي أساسنا في ترجيح خضوع النماء الصناعي لمعدل ١٠٪ في حين يضم النماء التجاري إلى أصله ليخضع مجموعها لمعدل ٢,٥٪ ولو كان كلا النمائين في داخل نفس المؤسسة الواحدة يملكها شخص واحد .

وإذا كانت كلمة الإيراد — وهي تقابل تعبير النماء — تحتل في الفكر المحاسبي

عامة ، وفي محاسبة الزكاة خاصة ، ركناً أساسياً ، فإنه يحلو للمحاسبين أن يؤسسوا مفهومين أو مذهبين لكلمة الايراد[٨] ، جاعلين على المسافة بينهما نقاط وصل عساها تجري تقارباً أو ترقق من حدة الخلاف بينهما ، وهو خلاف بين التحديد والإطلاق . ويفهم التحديد على أنه قيد يدخل على الإطلاق لهدف معين . فالأصل إذاً هو الإطلاق ، ثم يجيء التقييد ليحدث فعله . والإسلام هو الأصل ، وهو الحقيقة ، فلا بد أن نتوقع للفظ الإيراد أو النماء في الإسلام أن يجيء وفق ما عرف — فيما بعد — بالفكر المحاسبي في مذهب الإطلاق (المذهب الفرنسي الحديث) ، دون ما قيد أو تحديد إلا بأمر أو نهي من الله ورسوله . ولسوف تكون لمذهب الإطلاق قيادة التوجيه نحو حل المشاكل التي تنشأ عند التطبيق المحاسبي للزكاة . وعلى قمة تلك المشاكل كيفية تحديد إجمالي الإيراد في عروض التجارة باعتبار أنه يضم القيمة التقديرية للمخزون من السلع التي لم يتم بيعها حتى انتهاء الحول ، بجانب القيمة الواقعية للمبيعات ، ثم كيفية تحديد صافي الإيراد بإعتبار أن الصافي يعبّر عن الحقيقة ، ولا يجيء صافياً إلاّ بعد خصم كافة المؤن من تكاليف وأعباء الأمر ، الذي يتطلب معه تحليل هذه المؤن بعد معرفة مصادرها والتحقق من صحتها ودقتها ، ذلك بالنسبة للنشاط التجاري . أما بالنسبة للنشاط الزراعي ، فإن الأمر يتعلق بتقدير كل من صافي الإستغلال عند المنتج ، وصافي الريع عند مالك الأرض . وأما النماء الصناعي فيتمثل في الفرق الايجابي بين تكلفة المنتجات تامة الصنع وبين ثمن الشراء الاستبدالي لها من السوق كبضاعة جاهزة .

وتفصيلاً لما تقدم ، وبالنسبة أولاً لمشكلة القيمة التقديرية للمخزون المتبقي آخر الحول ، فالمحاسبة المالية اليوم تتميز بإتباعها في الغالب سياسة الحيطة لأمور المستقبل ، وترى تقويم هذا المخزون بالأقل بين سعر تكلفة الحصول عليه وسعر السوق الحاضر وهو معدّ للبيع الفوري . ومن المحاسبين من يرى تقويمه بسعر التكلفة ما دام أنه يعبّر عن شراء لم يتم بيعه ، وتلك أمور متعارف عليها بين المحاسبين الماليين . أما في محاسبة الزكاة فهناك الرأي المنادي من جمهور الفقهاء بتقويم ما تبقى من هذا المخزون السلعي دون بيع بسعر بيع الجملة في السوق الحاضرة يوم استحقاق الزكاة (نهاية الحول)[٩] بعد استبعاد مصروفات البيع والتوزيع وجزء من مصروفات الإدارة . لأن أية زيادة في قيمته حينئذ عن تكلفته إنما تعبّر عن نماء تقديري تولّد وإن لم يتحقق بعد بالبيع ، والنماء محل الزكاة لا

٨ — دراسة في مقدمة علم الضريبة — صفحة ٧٤ وما بعدها .

٩ — محاسبة زكاة المال علماً وعملاً — صفحة ١٣٦ .

يشترط فيه تحقق البيع ، وفي هذا يستوي التقديري مع المتحقق في ظل مذهب الإطلاق شريعة وفكراً . أما قضية توزيع الأرباح وارتباطها بالربح المتحقق فعلاً ، فهي من قضايا المحاسبين الماليين وليست تخص محاسبي الزكاة .

وبالنسبة لحساب صافي الإيراد أو النماء ، فإن كل المؤن الممثلة للعناصر التي تفاعلت لتوليد الإيراد مضافاً إليها خسائر الأحداث المتحققة متى تعلقت هذه وتلك بالمال الخاضع للزكاة ، فإنه يخصم من الوعاء الإجمالي القدر المنسوب منها الى الحول الخاضع بالقيمة الحاضرة وقت حصول المؤنة أثناء الحول إحتراماً لمبدأ استقلال السنوات المحاسبية ، بدون النظر إلى احتمالات المستقبل الغيبية بقصد تأمين هذا المستقبل ، فالتأمين سياسة مالية بحته تخص المستقبل لا الحاضر ، وأسلوب لمحاصرة الغيب أو مقابلته ، والمؤمن غير مأمور به فلا يعتبره تكليفاً ينقص من تقدير نماء حاضره ما لم ينكشف هذا الغيب أمامه ويؤمر بالتخطيط له . وبناءً على ذلك ، وبلغة المحاسبين ، لا يقدّر المزكي لهذا التحوّط مبلغاً يخصمه عند حساب الوعاء الصافي لزكاة ماله . وحتى لو تصورنا حصوله بالفعل وتقديره بالدفاتر ، فالنتيجة لن تختلف ما دام أن ذلك لو تم فلسوف يترتب عليه إنقاص في قدر الربح يقابله زيادة في حساب التحوط مماثلة بالتمام . ومن المعروف أن حساب الربح والاحتياطي يقعان تحت بند الخصوم الثابتة مما يترتب عليه عدم تغيير الرقم النهائي لوعاء الزكاة . ويتضح هذا المفهوم بعد قليل عن التحدث عن معادلة وعاء زكاة التجارة .

ولما كان صافي النماء هو حقيقته ، فلا يدخل في المؤن ما يفترض منها نظرياً غير واقعي . ذلك أن الإفتراض قيد على الحقيقة يشوّه وجودها ، فلا تستبعد أتعاب إفتراضية لصاحب المشروع ولا تكلفة للوقت الضائع عند حساب وعاء الزكاة . كذلك تثور العديد من التساؤلات في موضوع قياس الإيراد حول معالجة مسائل فرعية كالإستهلاك ، والمخصصات ، والنفقات والمكاسب الإيرادية وهل تحسب وفق الأساس النقدي أو أساس الإستحقاق ..

وقبل أن نلقي نظرة على تلك التساؤلات ، نود بداية أن نشير إلى أن أهل الفكر المحاسبي يتخذون مصطلحات فنية للدلالة عندهم على مفاهيم معينة ، فيقولون هذا موجود أو أصل ثابت ، وذاك متداول أو عامل . وبالمثل عند المطلوب أو الخصم . ثم يقررون أن الأصول المتداولة تكّون ـــ هي أو صافيها بعد استبعاد الخصوم المتداولة ـــ ما يسمى رأس المال العامل أو صافيه . ومثل هذه المعادلات المحاسبية تصلح بلغة زماننا

هذا ، للتعبير الفني عن أحكام فقهية ، كما إذا قلنا إن وعاء زكاة التجارة ـــ وهو كل ما يعد للبيع كما أمر الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام[١٠] ـــ أي كل ما يدخل من العناصر في سلسلة العمليات التجارية من لحظة الشراء والإنفاق إلى نهاية تحصيل قيمة المبيع ، يعادل صافي رأس المال العامل الذي يتميز عادة كل عنصر فيه عن المال الثابت في مقدار الأجل . فما كان أجله من تلك العناصر عادة حولاً واحداً أو أقل فهو يدخل ـــ في معادلة وعاء الزكاة ـــ تحت مكوّنات رأس المال العامل أو صافيه ، وما تجمّد في حسابه لأجل يطول عن حول كامل فهو عادة مال ثابت لا يدخل في سلسلة الإعداد للبيع التجاري ، وإنما يعتبر إما بالطبيعة عاملاً على الإنتاج ، أو بالفعل عاطلاً عن التداول ، لذا فهو يتسم بالثبات النسبي ، ولا يدخل في الوعاء الخاضع للزكاة . وهكذا تعامل الأرباح التي تولّدت خلال الحول إن هي رحّلت إلى أصلها ، أعني حساب رأس المال ، فهي خصم ثابت ، أو أن هي جمدت كلها أو بعضها دون توزيع على أصحاب المال في حساب كالاحتياطي ، صارت في جميع الأحوال إلى خصم ثابت وليس إلى خصم متداول ، وبالتالي فلا تدخل مثل هذه الأرباح في معادلة صافي رأس المال العامل ، وهي المعادلة التي نجد عناصرها على قائمة الموازنة الممثلة للمركز المالي لتلك الأشخاص .

وإذا أمكن **لجميع** عناصر المركز المالي المتوازنة الجانبين أن تندرج محاسبياً إما تحت العناصر المتداولة أو تحت العناصر الثابتة ، فإن نتيجة ذلك رياضياً هي أن الوعاء يمكن أيضاً أن يستخرج عن طريق معادلته بصافي الخصوم الثابتة أي بعد أن تستبعد منها الأصول الثابتة : فلو رمزنا الى عروض القنية أي الأصل الثابتة برمز (أ ث) شاملة عوامل الإنتاج طويلة المدى وتكاليف المشروعات طويلة الأجل من غير عروض التجارة المعدة للبيع ، وإلى عروض التجارة أي الأصول المتداولة برمز (أ م) ممثلة لعناصر سلسلة حركة التجارة من نقطة الشراء والإنفاق إلى تمام تحصيل قيمة المبيع بما في ذلك المصروفات المقدمة والايرادات المستحقة قصيرة المدى ، وإلى الخصوم الثابتة برمز (خ ث) شاملة لحقوق أصحاب المشروع المستمر من رأس مال مستثمر وأرباح واحتياطات وما إلى ذلك ، بالإضافة إلى القروض طويلة الأجل ، وإذا رمزنا إلى الخصوم المتداولة برمز (خ م) شاملة للديون قصيرة الأجل والمستحقات من المصروفات أو المقدمات من

١٠ ـــ محاسبة زكاة المال علماً وعملاً ـــ صفحة ١٢٨ وما بعدها .

الإيرادات قصيرة المدى ، ثمَّ صوّرنا بعد ذلك شكلاً مبسطاً لقائمة مركز مالي عند مكلف في آخر الحول ، لبدت الصورة كالآتي :

XXX أ ث	XXX خ ث
XXX أ م	XXX خ م
XXX	XXX

وبتصوّر أن أي عنصر في القائمة المالية المتوازنة محاسبياً سيندرج تحت واحد من هذه الرموز ، فإن المعادلة الرياضية لوعاء زكاة التجارة تكون :

أ م – خ م أو خ ث – أ ث

ولقد جرى التطبيق العملي بمصلحة الزكاة بالمملكة العربية السعودية — حيث تطبق الدولة نظام الزكاة — على أساس صافي الخصوم الثابتة عند تحديد وعاء زكاة التجارة . وأرجو ملاحظة — في التميز بين المتداول والثابت — أن الدين على المكلف عن عملية تجارية هو دينٌ قصير الأجل يستخدم في اقتناء أصل متداولٍ مثل شراء البضاعة بالآجل فهو إذن من الخصوم المتداولة ، في حين أن الدين النقدي للتمويل هو عادةً دين طويل الأجل يستخدم في اقتناء الأصول الثابتة ، فهو حينئذٍ يعدّ من الخصوم الثابتة . ويلحق قدره النقدي بالأصول الثابتة (عروض القنية) المخصصة له بعيدا عن النقدية الجارية المخصصة لحركة التجارة والملحقة بعروض التجارة أي الأصول المتداولة .

واذا كانت هذه الأصول الثابتة أقل في قدرها من هذا الدين النقدي ، فلا بد أن الفرق يندرج تحت الخصوم قصيرة المدى ، وهذه حالة نادرة يستخدم فيها الدين النقدي لتمويل أصول متداولة (عروض تجارة) . أما القروض طويلة الأجل التي تدخل في نطاق ممتلكات المشروع أي أصوله فهي — لغرض المعادلة — تلحق بمجموعة النقود المستقلة عن العروض ، وان كان المفهوم — لغرض المعادلة — سوف تلحق بعد ذلك بعروض التجارة ما لم تخصص عن يقين لتمويل عروض القنية أي الحصول على أصول ثابتة .

هذا ويلاحظ أن الأمر في المعادلتين يحتاج إلى تحليل الأرباح وما يقابلها في الأصول المتداولة من نقدية وخلافه ، بحيث إذا تبين أنها تتضمن بعضاً من الفائدة الناتجة عن بيع بعض الأصول الثابتة ، وجب استنزال هذا المستفاد من جانبي المركز المالي ليستقبل حولاً

جديداً ، لأنه ـــ وإن عدّ نماء ـــ إلاّ أنه لا ينسب إلى رأس المال العامل وعاء الزكاة ، وإنما إلى رأس المال الثابت المتمثل في الأصول الثابتة ، وبالتالي لا يؤثر على وعاء زكاة التجارة في أي من المعادلتين السابق الإشارة اليها . كذلك فإن تحليل الإنتاج يؤدي بنا إلى فصل الربح التجاري عن النماء الصناعي ليخضع الأخير ـــ لمعدل ١٠٪ بعد سحبه من الوعاء التجاري الذي يبقى خاضعاً لمعدل ٢,٥٪ .

ومن الطريف في هذا المجال ما لاحظناه من أن حساب رقم الإستهلاك الصناعي للأصول الثابتة بقيمتها الحاضرة لا يثير ـــ في مجال محاسبة زكاة التجارة ـــ أي إشكال ، لأن رقماً ما لهذا الإستهلاك سوف ينتهي الأمر به إما إلى إنقاص قيمة هذه الأصول مقابل إنقاص بنفس القدر في الخصوم الثابتة ، سواء ضمن رقم رأس المال إذا اندمج فيه (الموجب أو السالب) ، أو استقل الربح بنفسه كخصمٍ ثابت ، واما إلى إنقاص في الأرباح وزيادة في مخصصات الإستهلاك أياً كان نوع هذا الاستهلاك وذلك بنفس القدر ، وهما بندان معاً من بين بنود الخصوم الثابتة ، وبذلك لا تتأثر أي من المعادلتين بقدر قيمة هذا الإستهلاك ضئيلاً كان أو مبالغاً فيه إلا بالقدر الذي يتأثر به تحديد النماء الصناعي ليستقل عن الوعاء التجاري في الخضوع بمعدل ١٠٪ بدلاً من أن ينضم إليه ليخضع معه لمعدل ٢,٥٪ .

ولو عدنا الآن للنظر في التساؤلات السابق الإشارة إليها ضمن الحديث عن صافي الإيراد ، لتبيّن لنا أن المخصصات ـــ بالمفهوم المحاسبي المميز لها عن الإحتياطات ـــ هي مؤنة محاسبية وقعت تأكيداً أو ترجيحاً ، وإن لم يتم حتى نهاية الحول الكشف عن مبلغها تحديداً ، فيكون رقمها عن طريق التقدير المبني على التوقعات والظن الشخصي ، وهذا لا يغير من طبيعة كونها من المؤن واجبة الخصم ما دامت متعلقة بالمال الخاضع ، وأن الحدث قد وقع في داخل الحول . على أن المخصص للزكاة ليس مؤنة على وعائها لأنها شعيرة تعبدية تتعلق بذمة المسلم شخصياً حتى ولو ضاع إلى حين ، فضلا عن أنه ليس بنفقة داخل الحول ، وإنما هو من الآثار الناشئة بعد انتهاء الحول يسارع المؤمن إلى تقديمه مغنماً لا مؤنة ولا مغرماً .

أما عن النفقات والمكاسب الايرادية ، فإن أساس الاستحقاق هو الصحيح في الاتباع عند تحديد وعاء الزكاة ، وذلك لأن الفرق بين الأساس النقدي وأساس الإستحقاق إنما يمثل حقاً قصير الأجل هو للمكلف إن تعلق الأمر بمصروف مقدم أو ايراد

ساعة انتهاء الحول ، ذلك لأنه في لحظة التقويم ليس هناك سوى حق دائنية يتم الوفاء به بعد هذه اللحظة بصورة معينة متفق عليها . والعكس مستحق ، فيكون أصلاً متداولاً له إن تعلق الأمر بمصروف مستحق أو ايراد مقدم ، فيكوم خصماً متداولاً عليه لحظة إنتهاء الحول . ولا شك أن المتداول من الأصول أو الخصوم يدخل في معادلة صافي رأس المال العامل الخاصة بوعاء زكاة التجارة ويؤثر على حجمها وقدرها .

ثم هناك مشكلة المشاكل في عصرنا الحاضر وهي تقلبات أسعار العملة ، وهذا موضوع اقتصادي في الدرجة الأولى يهتم به المحاسبون لأنهم يتعاملون في أرقام وحدات هذه العملة . وقد يتعمد المحاسبون التقليديون إلى الهرب من هذه المشكلة دفعاً لها ، في حين يثير الآخرون أفكاراً حول هذه القضية دون أن يصلوا إلى قرار مكين يقيمون عليه ترجمة صادقة لأحداثهم الإقتصادية ونتائجها في سجلاتهم . ولكن يبقى دائماً ان عليهم دوراً في هذا المضمار ، فليتعمق الفكر المحاسبي للوصول إلى جذور هذه المشكلة ويرسم لنا فيها علاجاً . إن النقود في داخل الدولة إذا ما اعتبرت مقياساً وتعبيراً للقيم عند التبادل ، فإن انخفاض قيمتها أو ارتفاعها بين الماضي والحاضر يحدث ولا شك نوعاً من التضليل في تصوير حقيقة الحسابات والقوائم المالية للمشروعات[11] . إن تجاهل الفكر المحاسبي ذلك الإنخفاض أو هذا الإرتفاع وما يحدثه في الحاضر من زيادة أو نقص في أثمان عناصر قائمة الموازنة بالنسبة إلى الماضي . على أن الأمر يتطلب — عند المحاسبة على وعاء الزكاة — التمييز بين الزيادة أو النقص في قيم الأصول المتداولة ، وبين الزيادة أو النقص في قيم الأصول الثابتة نتيجة لإعادة التقويم إذا ما تقلب سعر العملة المحلية . ذلك أن التعديل في الأصول عامة بسبب إعادة التقويم يقابله تعديل مماثل في الخصوم الثابتة بالذات وهو نوع من النماء التقديري (إيجاباً أو سلبا) في حقوق صاحب المشروع . فإذا كان التعديل في الأصول المتداولة بالذات ، فلسوف يعدّل الوعاء بقدر مماثل .

وإذا اكتفينا بهذا القدر الموجز كأمثلة محاسبية في قطاع زكاة عروض التجارة ، فإن قطاع زكاة الزراعة هو مجال آخر يلعب الفكر المحاسبي دوراً فيه . فالرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام يأمرنا بصدقة العقار بمقدار العشر فيما سقت العين أو السماء ، وبنصف العشر فيما سقي بالساقية . وكأننا نستنبط في هذا المجال أن مؤنة السقاية تساوي نصف الوعاء الإجمالي . ويثور في هذا المقام تساؤل يتعلق بالمقصود العميق للسقاية ، وهل

---

١١ — دراسة في مقدمة علم الضريبة — صفحة ٩٧ وما بعدها .

هي ذات البند بمسمّاه المتعارف عليه — أم هي جزئية من جزئيات المؤن يقصد بها أن تعبّر عن كل المؤن حيث كانت السقاية — في عهد الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام — هي أهم وأوضح المؤن والتي يختلف مبلغها باختلاف الوسيلة فيها . وإذا كان للفكر المحاسبي — أو عليه — أن يجتهد ، فلربما توصّل إلى الأخذ بالمقصود الثاني الذي يتفق وحقيقة الأشياء ، الأمر الذي يدعونا اليوم إلى البحث في بقية المؤن التي ساهمت إيجاباً أو أحدثت سلباً في توليد الإيراد الإجمالي . وحينئذ لا يكون هذا الفكر قد حاد عن الحكمة التي توخّاها الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام ، إن هو — أي الفكر — أخذ بنظرية تقدير الإيراد الإجمالي (النماء الكلي) ، ثم حساب كل المؤن حتى لحظة بدّو قوة الزرع واستطابة الثمرة ، — وهي على حد التعبير الحديث لحظة الواقعة المنشئة لحق الزكاة — مع استبعاد كل إنفاق يتم بعد هذه اللحظة . وعندما نتوّصل إلى صافي الوعاء يلتزم المنتج بعشر صافي الإستغلال الزراعي . ولعل ذلك يكون توفيقاً بين الآراء المختلفة للأئمة في هذا الأمر[١٢] . هل الزكاة على قيمة النماء الكلي للزرع أم الصافي ، ومتى يكون العشر ومتى يؤخذ نصف العشر ، وأغلب الظن أن التطور العلمي في التحليل المحاسبي سوف يسمح باتباع هذا المسلك اليوم في حساب وعاء زكاة الزروع والثمار ، ولا يكون التحديد الحكمي على أساس العشر أو نصف العشر من إجمالي المحصول أو قيمته إلا إذا تعذّر الكشف عن صافي الوعاء وفق الأساس المتقدم . وللوالي أن يجمع بين الاسلوبين على سبيل التخيير وفق إرادة المزكي .

وإذا كان المألوف عند المنتج الزراعي — إن كان مستأجراً للأرض — أن يتفق على مقدار إيجارها مع المالك ، ويحسب هذا المقدار من المؤن التي تخصم من وعاء الزكاة ، فمن باب منع التهرب — وهو مبدأ مالي — يتجه الفكر المحاسبي إلى تحديد وعاء زكاة على المالك المؤجر بقدر الإيجار المحسوب مع المستأجر ، وبنفس معدل العشر حتى يجيء قدر الزكاة على العقار واحداً لو كان المنتج والمالك شخصاً واحداً ، وإلى أن يتم تقسيم الوعاء المشترك بينهما — في حالة المشاركة — على الصورة الحقيقية ، وذلك متى تجاوز قدره نصاباً واحداً دون تفريق بين مجتمع ، قياساً منا على خلطة الماشية في شريعة الزكاة .

وفي كل الفكر المحاسبي في قطاعات التجارة أو الصناعة أو الزراعة أو غيرها ، يعتمد التطبيق ما أمكن على أداة الدفاتر وعلى النظم الفنية المتبعة — في عصرنا هذا — في

---

١٢ — محاسبة زكاة المال علماً وعملاً — صفحة ١٠٩ .

تسجيل الأحداث اليومية ونتائجها . والمحاسبون في هذا الصدد يتكلمون عن أمانة الدفاتر وانتظامها ، ويرتبون آثاراً ملزمة في حالة توافر أو عدم توافر تلك الأمانة وهذا الإنتظام . وأمانة الدفاتر أو عدمها ليست قرينة قاطعة على أمانة صاحبها أو عدمها ، حيث أن المألوف هو أن الدفاتر تبقى في يد غير يد من يمتلكها ، خاصة في المشروعات الواسعة ، أو الشركات الإعتبارية ، أو حتى في المشروع الفردي ، ما دام المكلف ليس خبيراً بنظام الحسابات فيها ولا قائماً بنفسه عليها . والآثار المترتبة على أمانة الدفاتر هي أن ما جاء بها واجب التصديق والإعتداد به أساساً ، وعلى الدولة — وهي الطرف الآخر في العلاقة المالية — العبء في أن تثبت عكس ذلك إن شاءت . وأن العكس صحيح ، فلو اتضحت عدم الأمانة لصار للدولة حق التقدير الإجتهادي وعلى المكلف عبء إثبات ما يخالف ذلك . ولا شك أن الدفاتر الأمينة المنتظمة هي خير أداة عند المحاسبين يعتمدون عليها لقياس الأموال الباطنة مثل عروض التجارة ، والأموال الظاهرة كنتاج العقارات إذا بلغ الوعي الدفتري مبلغه وسمحت ظروف المكلف بإمساك الدفاتر . وتثبت الأمانة والإنتظام في الدفاتر بمعايير يعرفها أهل المحاسبة عن عملهم وخبرتهم .

إذا ما إنتقلنا بعد ذلك الى الحديث عن حساب القدر الواجب من الزكاة ، رأينا الإسلام يدعو بداية إلى التخفيف عن كاهل المكلف والرحمة به عند تقدير الوعاء[١٣] ، فما يعتبر — عند بعض الفقهاء — محل حاجة أصلية كان كالمعدوم[١٤] الذي عنه تجنّب الزكاة . والحاجات الأصلية هي مالا غنى للفرد عنها لحياته وحياة كل من يعول ، وهذا أمر يقابل ما هو معروف في علم الضريبة بالحد الأدنى الواجب تجنيبه من وعائها لمقابلة التكاليف الأساسية لمعيشة المموّل وأعباء حياة عائلته . وذلك أمر يختلف عن النصاب الذي إذا لم يرتفع إليه قدر الوعاء فلا زكاة ، وليس مردّ ذلك — في رأينا — لحاجة المكلف إلى هذا النصاب الضئيل الذي قد لا يسد الحاجة الأصلية عنده هو وعائلته ، وقد تختلف ظروف مكلّف عن ظروف مكلف آخر ، وإنما لأن ما دون حد النصاب أضعف من أن يخضع ، وأكثر كلفة نسبياً لو خضع ، والمراد للخضوع هو القوة وليس الضعف .

وأخيراً ، وليس آخراً ، فإنه يبدو أن موضوع المعدلات ليس للفكر المحاسبي دور في مناقشته ، فذلك من الحكم الخافية أسرارها على العباد شأنها شأن عدد الصلوات

١٣ — **فقه الزكاة** — صفحة ٣٨٣ .

١٤ — **فقه الزكاة** — صفحة ١٥١ وما بعدها .

وركعاتها ، وشأن المقادير في أحكام المواريث وما إلى ذلك . وهذه المعدلات ليست مرتبطة بظروف مؤقتة فتتغير ، ولا تتخذ سلاحاً لإحداث آثار إقتصادية أو إجتماعية أو سياسية معينة شأن الضريبة ذات الهدف التوجيهي ، وكل الذي ألاحظه في المعدلات — بعد ذلك — هو التمييز بين معدلات الزكاة في الأموال المنقولة المفروضة على الأصل والنماء ، ومعدلات زكاة الأموال العقارية المفروضة على النماء وحده . كذلك نلاحظ نسبية المعدلات عموميا ، ذلك أن الإسلام ليس بحاجة إلى تصعيدها حيث تنتفي فيه حكمة التصاعد ، فلا طبقات اتسعت بينها الفوارق ، ولا حاجة لبيت المال إلى تزايد ايراداته من حصيلة الزكاة طالما أن للوالي حق التوظيف على أموال الأغنياء متى أحست خزانته بالعطش المالي لتوفية مصارف الزكاة ومتطلبات أخرى تخرج عن نطاق الزكاة .

الإصطفاء من بين آراء الأئمة :

وإذا كانت هناك أمور أخرى عديدة لمزيد التدليل على أن للفكر دوراً في التنظيم المالي والمحاسبي عند تطبيق الزكاة ، فإنما نكتفي بالقدر السابق سقناه على سبيل المثال والإيضاح . إلا أننا نود الآن أن نشد الإنتباه إلى ما يرجى من الفكر المالي والمحاسبي أن يقدمه في خدمة الشريعة السمحاء حين يضع أمامه أحكام الفقه كما عرضها أئمة المسلمين ليصطفي من بينها — على ما بها من الاختلاف الظاهري — ما يبدو الأنسب عند التطبيق . وهذا جهد آخر مشكور لهذا الفكر في ميدان التنظيم عند تطبيق الزكاة يقدمه - اقتراحاً منه - لأهل الإجتهاد في الفقه الإسلامي . وليس فيما نقول دعوة إلى بدعة جديدة باسم الفكر ، فإنه مقيد بأحكام هذا الفقه كما قدمها لنا أولئك الأئمة أنفسهم . ولكن الجهد في الترجيح أو الميل إلى رأي عن رأي إنما دافعه الرغبة في التنظيم الأمثل ، بناءً على خبرة وصل إليها الفكر المتخصص في شؤون المال والمحاسبة .

ولقد سبق في هذا البحث عرض بعض الحالات التي كان للفكر المالي والمحاسبي رأي في اصطفاء الحكم الأنسب من بين الأحكام التي قدمها لنا فقهاء السلف الصالح رضي الله عنهم ، منها حالة اشتراط البلوغ والعقل عند المسلم للخضوع ، وحالة تعيين ما يخضع لزكاة الثمار والزروع ، وحالة حساب وعاء زكاة الأرض وتكاليفه للوصول إلى الصافي ليتسنى تثبيت معدل العشر في كل الأحوال ، ثم حالة معالجة الديون عند تحديد وعاء زكاة الدائن والمدين .

ثانياً :ـــ الإجتهاد في استنباط الأحكام بالنسبة للصور المستحدثة في الأموال :

إن تطور الحياة قد استحدثت معه ألوان في صور المال وفي ظروف كسبه لم تكن معروفة ، أو واضحة الملامح ، أمام فقهاء السلف الصالح عندما دوّنوا لنا الأحكام الشرعية لركن الزكاة . وعلى هذا فليس لدينا اليوم نصوص مباشرة ومحددة تحكم معالجة هذه الصور ، وإن كانت الشريعة الإسلامية قد زخرت ـــ ولا ريب ـــ بالأحكام الكلية في مادة الزكاة مما يمكن معه عن طريق الإجتهاد عامة والقياس خاصةً ، إستنباط الحكم الشرعي في كل ما استحدث من تلك الصور . وإن الإسلام العادل والصالح لكل زمان ومكان إنما يكتسب هاتين الصفتين عن طريق إتاحة الإجتهاد الذي يعتبر الأخير المصدر للتشريع ، بما يتضمنه من قياس واستحسان وجلب المصالح ودرء المفاسد . ولئن كان الشرع الحكيم له اشتراطات فيمن يجوز أخذ الإجتهاد عنه ، فإن ما يسوقه الفكر المالي والمحاسبي في هذا المقام لا يعدو أن يكون بمثابة توصيات يقترحها ، أو بمثابة القاء الضوء على الحالات المستحدثة ، بما في يده من وسائل الكشف الفني ، تاركاً المجال لأهل الإجتهاد أن يقرروا الأمر في نهاية الأمر .

ليس أمام الفكر المالي والمحاسبي ـــ وهو يبحث في الألوان المستحدثة من صور المال ما حكم الشرع فيها ، وكيف يقيسها ـــ إلاّ أن يعتمد على قياس مالا نصَّ فيه على ما فيه نص ، دون خروجٍ بذلك عن دائرة الاجتهاد الفقهي . باحثاً في مدى اشتراك العلّة في المقيس والمقيس عليه ، حيث أن القياس عدالة عند الحكم على تلك الصور .

ومن بين القضايا المستحدثة المعروضة ، ننتقي قضية زكاة كسب العمل ، وقضية الزكاة على النماء من العقارات المبنية ومن ملكية العقارات المزروعة ، وذلك بإعتبار هاتين القضيتين على قمة المشاكل المتطلعة في حيرة ، إلى تقدير أهل الفقه الحكم بالنسبة لهما .

إن هاتين القضيتين متعلقتان بالزكاة على النماء وحده دون تخالط الأصل معه ، حيث أن زكاة العقار لا تكون إلا على نمائه ، كما أن العمل ـــ وهو مصدر كسبه ـــ ليست له قيمة رأسمالية متصوّرة أو محددة يمكن أن يؤخذ قدرها في الحسبان مع النماء عند الخضوع . ولقد يبدو بسبب ذلك مدى التشابه بينهما وبين زكاة الزروع والثمار :

أ) فحين يبحث الفكر المالي في كسب العمل يجده شاملاً لأرباح المهن الحرة وكذلك المرتبات وأجور العاملين ، التي تنشأ أساساً كثمرةٍ لعقد العمل بين العامل

وصاحب العمل . ومن الواضح تغاير طبيعة هذه المرتبات والأجور ، مع ما كان يتقرر من أعطيات أيام الإسلام الأولى ، حيث كانت تخرج من بيت المال كأرزاق ومعاشات لا تخضع للزكاة ، لكونها مالاً مستفاداً — كالهبة — يعتبر بمثابة تمليك جديد أقرب إلى رأس المال القابل للنماء ، فلا يخضع إلا إذا استوفى شرط الحول يحسب من يوم الإستفادة . ثم إن هذه الأعطيات لم تكن نماءً متصلاً ولا منفصلاً لمال مستثمر أو جهد مبذول ، بل كانت خارجة من أموال الجزية والخراج لتقسّم بالسويّة بين الكبير والصغير ، والذكر والأنثى في ظل اعتبار القدر الذي تصلح به معيشة كل فردٍ منهم . وما دامت الأجور والمرتبات تغاير الأعطيات من حيث طبيعة ومصدر كل منهما ، ومن حيث اختلاف الحكمة المتوخاة في تقريرهما[15] ، فلا محل لإعمال القياس على الأعطيات ، وبالتالي لم يصح إعفاء الأجور والمرتبات اليوم من شرف المساهمة في تمويل الصدقات . لأن الأصل هو أن كلّ نماءٍ لابد أن يخضع للزكاة تحقيقاً للعمومية في مفهوم العدالة المالية . وإذا كان الإجتهاد هنا يقوم على أساس القياس ، فإن القياس هنا يصح على زكاة الثمار ، وهل المرتبات والأجور إلا ثمار تتكرر داخل الحول عن جهد بشري يعدّ مصدراً مشروعاً للنماء في ميادين أخرى خاضعة أوعيتها للزكاة بلا خلاف ، مما يتطلب الأمر معه إخضاع مرتبات اليوم على أساس صافيها ، بعد استنزال تكاليف تحقيقها منها ، على أن تؤدى زكاتها يوم حصادها ، وهو لحظة وضع الأجور تحت تصرف العامل المستحق لها .

ويراعى — بالقياس على زكاة الزروع والثمار — أن يخصم من وعاء زكاة المرتبات قدر حكمي يعادل ما هو مشغول بالحاجة الأصلية يقدرها وليُّ الأمر ، كأن يضع جداول حكمية للتكاليف الأساسية لمعيشة المكلف ومن يعولهم ما دام التحديد الفعلي لتلك الحاجات قد يثير مشكلات مستمرة مع الوالي ، حتى إذا ما تبقى بعد ذلك ما يعادل النصاب الشرعي أو يزيد خضع هذا الباقي للزكاة . أما ما يدّخر من تلك الأجور والمرتبات ليستقبل حولاً جديداً يحسب من يوم وضعها تحت تصرف العامل ، فإنه يدخل عند نهاية هذا الحول في وعاء زكاة النقدين ، دون أن يكون في ذلك تثنية مذمومة . لأن الفكر المحاسبي يرى أن الذي خضع أول مرة هو النماء ، بينما الذي خضع في المرة الثانية بعد مرور الحول هو رأس المال ، فلا تثنية هنا في الزكاة لاختلاف الأصل عن النتاج من حيث طبيعة كل منهما ومركزه بين الأموال . ثم إذا كان الأمر من باب القياس على الثمار الزراعية ، فإننا نلاحظ أنه إذا تحققت هذه الثمار وخضع صافيها لزكاة العشر ، ثم حوّلها مالكها إلى نقود سائلة

---

١٥ — محاسبة زكاة المال علماً وعملاً — صفحة ١٤٩ وما بعدها .

وحال عليها بعد ذلك حولٌ جديد ، فلا خلاف على دخول هذه النقود ضمن وعاء زكاة النقدين في نهاية الحول التالي لحصاد الثمار الأولى .

وتوكيداً لوجهة النظر القائلة بخضوع كسب العمل بنوعيه للزكاة ، فإنه يحسن القول بأن الفكر المالي والمحاسبي لا يفرّق بين نماء تولّد عن المال المستثمر وبين استفادة تحققت عن مصدر العمل ، من حيث مبدأ الخضوع ذاته ، ما دام أنه ليس هناك إجماعٌ فقهي يعارض هذا الفكر . ومع أن الزكاة تسمى زكاة المال وليست زكاة العمل ، وأن الواضح في وعائي زكاة النقدين وزكاة التجارة أنهما يشملان النماء المتحقق في خلال الحول ، بحسب وكأنه — في رأي عديد من الفقهاء — تحقق من أول الحول ليضم إلى رأس المال ويخضع المجموع للزكاة دون انتظار لمرور حول جديد . إلا ان النماء في هاتين الزكاتين لم يتحقق من تلقاء نفسه ، بل مصدره استعمال أو تقليب هذا المال الأصل . فالعمل إذن أحد مكوّنات النماء هنا ، ومع ذلك فلم يجزّأ النماء ليخضع بعضه ويعفى بعضه ، بل إن كله يدخل في الوعاء بمجرد انتهاء الحول دون انتظار لانقضاء حول جديد . وعلى ذلك يتبين أن نوع المصدر — إن كان رأس مال أو عمل — وكذلك عدم مرور حول كامل على تولّد أجزاء النماء ، ليسا مانعين للزكاة . ثم أليست طاقة البدن عند الإنسان باعتبارها مصدر كسب عمله نعمة يجب عليها الشكر لا تقل في ذلك عن نعمة المال مصدراً ونماءً ؟ إن الحول الذي يتمسك باشتراطه لإخضاع كسب العمل ، ليس إلا قرينة على تمام النماء حين يكون الوعاء هو المصدر وحده أو المصدر منضماً إليه نماؤه . أما إذا كان الوعاء هو النماء وحده كما هو الحال بالنسبة لزكاة الزروع والثمار أو المرتبات والأجور ، فإن حق الزكاة يؤتى يوم الحصاد لاكتمال النماء الفعلي دون حاجة إلى قرينة تقديرية .

ثم إن الفكر المحاسبي — إذ يقرر خصم أجور العاملين وأتعاب المهن الحرة المدفوعة والمستحقة من وعاء زكاة المال عند صاحب العمل — يرى من باب المقابلة المحاسبية خضوع هذه الأجور والأتعاب في أيدي أصحابها ، لأن الإعفاء في يد يقابله خضوع في يد أخرى ، وإلا انفلت مال يمثل قطاعاً كبيراً في المجتمع الإسلامي فراراً من أداء الحق الذي عليه لمستحقيه .

وإذا كان البعض يوصي بالتمييز في معدلات الزكاة حسب مصادر الأموال كما هو ملحوظ في الأفكار الضريبية المنادية بالتفرقة بين مال مصدره رأس المال ، وآخر مصدره العمل ، وثالث مصدره خليط الإثنين ، فإن الوضع يختلف في مادة الزكاة . ولم أقتنع

بالرأي القائل بتقدير معدل زكاة كسب العمل بـ ٥٪[١٦] أو ٢ ½٪[١٧] بدلاً من العشر على صافي الايراد (النماء) بحجة التخفيف عن كاهل هذا الكسب . ذلك أن الإسلام لم يحدد نسبة الـ ٢ ½٪ أساساً ، إلاّ لما كان وعاؤه النماء الممزوج بمصدره . وما كان كسب العمل — كنماء ليقاس على النقود كمصدر — حتى ولو كان النماء نقوداً ، وإن لم يكن بالضرورة كذلك دائماً . أما معدل الـ ٥٪ فإن كان المقصود به هو العشر أساساً ثم خفّض إلى النصف لمقابلة التكاليف حكماً ، إلا أن الحقائق أصدق دائما من الحكميات ، وخصم التكاليف الحقيقية قبل إخضاع الوعاء للعشر هو إجراء أدق ، فهو أصح . ولقد تثار قضية الرحمة بالعمل حيث يتناقص جهد الإنسان تدريجياً كلما انقضت به الأيام مما يحتاج الأمر معه إلى تعويض هذا النقص ، إلا أن قضية التعويض هذه تدخل — أساساً — في نطاق بحث تحديد الأجرة في الحال والاستقبال في تحديد معدل الزكاة . على أنه تحسن بنا الإشارة مرة أخرى إلى جواز إعفاء جزء من صافي كسب العمل بقدر ما يراه وليّ الأمر لازماً لتوفير الحاجات الشخصية للمكلف ومن يعول ، حتى إذا ما صار الباقي — محسوبا عن الحول كله — يعادل النصاب أو يزيد ، حوسبت عليه الزكاة .

وإذا كانت الواقعة المنشئة لزكاة كسب العمل بنوعيه هي تولد الايراد بالنسبة للمهن الحرة ، ووضع الايراد تحت تصرف العامل بالنسبة للمرتبات والأجور ، فإن الفكر المالي والمحاسبي قد يدعو — تيسيراً على المكلف وتقليلاً للكلفة على الدولة — إلى الأخذ في التطبيق بمبدأ السنوية بحيث تسوّى زكاة كل من المهن الحرة والمرتبات والأجور في نهاية الحول ، دون أن يمنع ذلك من أداء دفعات مؤقتة من الزكاة على المرتبات والأجور أولاً بأول (شهرياً مثلا) ، على أساس محاسبة مبّسطة ليس فيها اعتبار لمسألة النصاب ، حتى تتم التسوية النهائية بحساب أكمل ، وذلك مع آخر دفعة يتقاضاها العامل من رب العمل ينتهي بها الحول الهجري .

ب) وبالنسبة لفرض الزكاة على صافي إيرادات المباني وصافي إيرادات الملكية الزراعية ، فإن القياس يكون على زكاة الزروع والثمار كذلك . ولقد كان الشائع — في ما مضى — شغل العقارات لا تأجيرها للغير ، مما أعتبر معه أنها مشغولة بحاجة أصلية للمكلف ، فلم تخضع للزكاة لعدم توافر العلة وهي النماء . ولا ينبني على ذلك أن تعفى

---

١٦ — محاسبة زكاة المال علماً وعملاً — صفحة ١٥٥ .

١٧ — فقه الزكاة — صفحة ٥١٩ .

صافي إيرادات التأجير بلا نص أو قياس بعد أن تحقق النماء بالفعل لدى المالك . ومبدأ العمومية يطل على ميدان التطبيق . بالإضافة إلى أن هناك من فقهاء السلف الصالح(١٨) وبعض العلماء المعاصرين من رأى تزكية هذا الايجار فور تولّده . إنما نشير — في هذا المقام ولتحقيق توازن المحاسبة على الزكاة — إلى جواز خصم تكلفة السكنى الفعلية للمكلف إن كانت خارج العقار المملوك باعتبارها من ضمن حوائجه الأصلية ، وذلك من صافي وعاء زكاة المباني ما لم تكن قد خصمت عند حساب وعاء زكاة أخرى لنفس المزكي .

ويحسب إيراد التأجير في حالتي المباني والأراضي على أساس الصافي بعد خصم المؤن أي التكاليف المتحققة خلال مدة النماء ليخضع الوعاء الواحد لمعدل العشر . ولقد سبقت الإشارة في مجال زكاة الزروع إلى أنه ما دام أن المنتج الزراعي غير المالك يحق له — محاسبياً — خصم الإيجار الذي يؤديه من صافي النماء ، فيتعين من باب المقابلة المحاسبية ، أن يزكي مالك الأرض عن قيمة هذا الايجار استكمالاً لحقيقة الوعاء الأصلي أو الطبيعي — وهي قيمة ثمار الأرض — الذي يصير تقسيمه بين المالك والمستأجر ، على أن يربط على مالك الأرض قدر الزكاة يوم تولّد الثمار واستطابتها ، وذلك بصفة مؤقتة لحين إتمام التسوية بانتهاء الحول .

أما بالنسبة لمالك العقار المبني ، فإنه إذا ما قام بتأجيره للغير ، وجبت عليه الزكاة — في رأينا — ذلك أن العبرة بالتولّد والنشوء وليست بتحصيل النقود . على أنه إذا تعذّر التحصيل وأصبحنا أيام دين مظنون ، فإن التسوية النهائية في نهاية الحول تصحح الأمر على النحو السليم .

خاتمـــة :

وبعد ، فإنه لا يفوتني في نهاية هذا البحث أن أشيد بالأسرار الكامنة في المصادر الشرعية لفقه الزكاة ، تلك التي ينعم بتذوّقها الفقيه الملهم والعالم التقّي ، فتنير له طريق الإجتهاد ، وهو المصدر المتاح اليوم لاستكمال حقائق الزكاة .

وما كان هدف هذا البحث الموجز والمركز — كما ذكرت في البداية — إلا محاولة أن يعرض بعض ما تعلّق بالفكر المالي والمحاسبي وهو يؤدي دوره في تطبيق الزكاة ليدلّ —

١٨ — **فقه الزكاة** ليوسف القرضاوي — صفحة ٤٦٠ ، وكذا رأي لفضيلة المرحوم الاستاذ محمد أبو زهرة .

بالعرض — على أهمية الدور ، كي تصبح خلاصة هذا الفكر مادة مسبقة أمام أصحاب الإجتهاد الشرعي ، أطمع أن يتذوقوها عندما يركزون لنا على الأنسب في تلك الأحكام ، والأمثل في التنظيم الكلي والتفصيلي لها ، سواء تعلق الأمر بموضوعات الأمس أو بأحداث اليوم ، حتى تتحقق في تطبيق الزكاة حكمة الله من فرضها .

والله أسأل ألاّ يكون التوفيق قد جانبني ، وما توفيقي إلا بالله .

* * * *

المجموعة الخامسة

البنوك غير الربوية

* طريقنا الى نظرية متميزة في الإقتصاد الإسلامي



طريقنـــا إلى نظريـــة متميـــزة في الإقتصـــاد الإسلامـــي

دكتور أحمد النجار*

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، صاحب الشريعة ، وهاديء البشرية إلى ما فيه خير الدين والدنيا .

حضرات الأخوة ..

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

فأرجو أن تأذنوا لي قبل أن أطرح بين يديكم بعض أفكاري أن أحيّي أولئك الرجال الذين فكروا في هذا المؤتمر ثم تابعوا أجراءاته وتنظيماته ، حتى انتقل من الأمل إلى الحقيقة ومن الفكر الى الواقع ، ذلك أن هذا التجمع يمثل من الناحية التاريخية حدثاً جديراً بالتسجيل ، ومن الناحية المستقبلية معلماً من المعالم الأساسية ، ومن الناحية العملية خطوة هامة على طريق ينبغي أن نتمسك بإرتياده والسير فيه مرضاة لربّنا وإعزازاً لديننا وتكريماً لأنفسنا .

إن الدلالة الهامة لهذا التجمع تنبثق من أنه جاء تأكيداً لإتجاه جاد ، وتعبيراً عن بعث ، وآية على أن الصحوة قد بدأت تنتقل من الانفعال إلى الفعل ، ومن المشاعر إلى العقل ، ومن القول إلى العمل .

وأود أن أقول إبتداء أنني لا أعتقد مهما حلق بنا التفاؤل أننا سوف نخرج من مؤتمرنا هذا بنظرية شاملة عن الإقتصاد الإسلامي ، غير أننا إذا استطعنا أن نحدد من خلال إجتماعات هذا المؤتمر طريق الوصول إلى هذه الغاية ، فلا شك وأننا سنكون بذلك قد حققنا إنجازاً من أعظم الإنجازات .

ولما كان ذلك هو فكري ، فإن الذي سأتشرف بأن أطرحه بين أيديكم سوف ينقسم إلى ثلاثة أجزاء : أتناول في الأول منها تشخيصاً للتحدي الذي يواجهه فكرنا

* أستاذ الإقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز ومستشار بنك فيصل الإسلامي .

الإسلامي في المجال الإقتصادي ، وكيف جاء هذا التحدي وما هي أركانه وسماته . ذلك أن الاستبصار بالداء موقف نفسي ضروري يتوقف على مداه وقوته تحديد مدى العزم ونحن نسعى إلى فكر إسلامي مستقلٍ واضح . وأتناول في الجزء الثاني إحدى ظواهر الإقتصاد الحديث عارضاً إيّاها على التوجيهات العامة التي أوردها القرآن الكريم والسنة الشريفة ، كمثالٍ على ما يمكن أن يحيق بالعالم يوم أن ينحّى دستور السماء عن عجلة القيادة ، ولست أقصد من وراء ذلك أن أطرح معالجة منهجية لقضية من قضايا الإقتصاد المعاصر ، ولكني أقصد إلى أن أضرب مثالاً يوقظ فينا المشاعر ويلهب بين جوانحنا الأمل والثقة في أن الطريق موجود ، وأنه مفتوح وأنه لا ينقصنا غير تخطيط العمل للوصول إلى الغاية .

وأما الجزء الثالث فسوف أقصره على تصوري لأسلوب العمل الذي أتخيله طريقاً للوصول إلى الكشف عن النظرية الإقتصادية في الإسلام وتخريجها ومنهجتها وفقا لمعطيات العلم الحديث في التحليل والتقنين .

ترى ما هو التحدي الذي يواجهه الفكر الإسلامي عامة والجانب الإقتصادي منه على وجه الخصوص ؟

لعل التحدي الأعظم الذي نواجهه هو تسليم الكثير صراحة أو ضمناً بأن المسلمين لكي يسايروا الرقي العالمي ، ويلحقوا بعجلة التقدم فإنه لابد وأن يأخذوا بالمنهج الإجتماعي والإقتصادي الذي أقرته الأمم التي سبقتهم على هذا الطريق ، سواء في الشرق أو في الغرب . وأن تقليد هذه المدنيات هو السبيل الوحيد للخروج من مظاهر التخلف واللّحاق بالأمم المتقدمة .

ولست أرى أن التحدي الأعظم يتمثل في الصراع بين الأيدلوجيات أو المذاهب ، فحركة التاريخ ودورته تؤكد أن البقاء للأصلح . وأن الإستمرار مكفول للمذهب الذي يحمل أكثر من غيره كمية من عناصر الحياة وعناصر القوة الذاتية . إنّ التحدي الحقيقي والتحدي المؤسف ، إنما هو في تقبل فكرة التقليد ، لأنّ مجرد القبول بفكرة التقليد ، يعني أن الرصيد الذاتي قد اهتز وأن مقومات هذا الرصيد غير موثوق فيها .

إن قبول المسلمين بتقليد غيرهم لهو بلا ريب أكبر الأخطار . إن ذلك يعني منذ البداية موقفاً مستسلماً قانطاً . يقول أحد المفكرين المسلمين :(١)

(١) محمد أسد ، **الإسلام على مفترق الطرق** ، دار العلم للملايين — بيروت — ١٩٥٠ .

« ما دام المسلمون مصرّين على النظر إلى المدنية الغربية على أنها القوة الوحيدة لإحياء الحضارة الإسلامية الراكدة فإنهم يدخلون الضعف على ثقتهم بأنفسهم ، ويدعمون بطريقة غير مباشرة ذلك الزعم الغربي القائل بأن الإسلام : جهد ضائع » .

ونريد أن نسأل أنفسنا : كيف استطاعت هذه الفكرة أن تزحف إلينا ؟ وكيف غدت الآن تحدياً نعتبر خطره من أكبر الأخطار ؟ بطبيعة الحال فإن الأمر لم يأت بين يوم وليلة ، ولكنه استغرق أجيالاً ، فقد لفتت الأحداث في مطلع القرن العشرين أنظار المسلمين إلى الغرب أكثر من ذي قبل ، حيث انبهرت أعينهم بألوان زاخرة وجديدة من الحياة ، وكان ذلك مواكباً لانتباه الغرب إلى حال الإمبراطورية العثمانية المنهارة ، فعملت دول الغرب على بسط نفوذها على أجزاء هذه الإمبراطورية بأشكال وصور متعددة . وفي هذه الغمرة ومن خلال تلك الثغرات شقت الآراء المعاصرة والقيم الإجتماعية الحديثة طريقها إلى عقول المسلمين وأمزجتهم وأذواقهم ، يبشر بها ويدعو لها في إغراءٍ ينسجم مع غرائز الإنسان ، ووسائل ومخترعات ترفّه عن الناس وتوفر عليهم كثيراً من العناء . وكانت الحرب العالمية الثانية ، فتجسمت بعدها الأوضاع التي اعقبت الحرب العالمية الأولى . ومضت المخترعات الحديثة والمغريات أشواطاً بعيدةً جداً في التأثير على المسلمين . وكان يواكب كل ذلك تولد وانتشار مذاهب جديدة وآراء وقيم إجتماعية حديثة تستهوي العقول ، وتجتذب الناشئة ، وتتفاعل مع الحياة ، وتعمل عملها في صبغ المجتمعات الإسلامية بأصبغة لم تألفها من قبل .

وحتى نستطيع أن نلقي على هذه النقطة نظرة أكثر شمولاً ، فإنني أرجو أن تأذنوا لي في الإستطراد بعض الشيء حتى نكون على بصيرة من النقاط المحورية التي ترتكز عليها وتنطلق منها هذه المذاهب والآراء .

إن السمة البارزة والغالبة على إنسان الغرب نجدها بوضوح في اتجاهه البراجماتي . إنه يميل إلى أن ينسب الأهمية العملية فقط إلى تلك الأفكار التي تقع في نطاق العلوم التجريبية ، أو تلك التي ينتظر منها على الأقل أن تؤثر في صلات الإنسان الإجتماعية بطريقة ملموسة . وبما أن قضية وجود الله لا تقع تحت هذا الوجه فإن العقل الاوروبي يميل إبتداءً إلى إسقاط الله من دائرة الاعتبارات العملية .

إن المدنية الغربية الحديثة لا تقر الخضوع إلاّ لمقتضيات اقتصادية أو اجتماعية أو قومية . إن معبودها الحقيقي ليس إلاّ الرفاهية . كما وأن فلسفتها الحقيقية المعاصرة إنما تجد

قوة التعبير عن نفسها عن طريق الرغبة في القوة ، والمدنية الغربية تعتقد أن التزيد من المعرفة المادية والرفاهية مرادفاً للترقي الإنساني الروحي والمعنوي ، وهي تطبق ما وصلت اليه من حقائق في المجالات التجريبية على مالا يمكن أن يقع تحت طائلة التجريب . وقد تبدو هذه النزعة الأساسية في المدنية الغربية متناقضة مع طريقة التفكير المسيحي بإفتراض أن النصرانية هي الهيكل الروحي للمدنية الغربية ، ولكن هذا التناقض يزول عندما ندرك أن المدنية الغربية ليست في الواقع نتاج النصرانية . ذلك أن الأسس الفكرية الحقيقية في الغرب يجب أن نلتمسها في فهم الرومانيين للحياة على أنها قضية منفعة خالية من أي حفيف للروح . إن المدنية الغربية حتى في رأي المنصفين من الغربيين إنما تقوم في أساسها على المدنية الرومانية الوثنية ، والغرب لم يأخذ من النصرانية — التي اعتنقها لأسباب سياسية قاهرة — سوى الطلاء الخارجي فحسب ، وهو ما يزال في واقعه وثنياً مادياً لا يؤمن بغير القوة ، فإذ ما أضفنا إلى ذلك ما أورده التاريخ من صراعات ومعارك ضارية قامت بين الفكر الغربي وبين الكنيسة ، وهي معارك جعلت الفكر الغربي — عندما تحرر من عبوديته الأولى للكنيسة — يوطد العزم على العداء لكل شكل من أشكال السلطان الروحي على الإنسان ومن ثنايا هذا الخوف الباطن ، ولئلا تعود تلك القوى التي ترى السلطان الروحي مرة ثانية إلى التغلب ، أقامت أوروبا نفسها زعيماً لكل ما هو ضد الدين ، ولا يعرف الغربي ديناً إيجابياً واحداً غير التعبد للرقي المادي والإعتقاد بأن ليس في الحياة هدف سوى جعل هذه الحياة أيسر فأيسر.

وكما نجد هذا الأساس في الغرب نجده في الشرق ، فروسيا السوفيتية لا تمثل من الناحية الثقافية تطوراً مختلفاً في أساسه عما في سائر العالم الغربي ، بل على العكس من ذلك يبدو لنا أن هذه التجربة الشيوعية ليست شيئاً آخر سوى نهاية المطاف لتحقيق تلك الميول في المدنية الغربية الحديثة ، تلك التي هي بلا شك لا دينية ، ان الميل الأساسي في الرأسمالية الغربية وفي الشيوعية كلتيهما ، إنما هو في التخلي عن شخصية الإنسان الروحية وفضائله الخلقية للمقتضيات المادية في مجموع آلي يدعونه المجتمع ، حيث لا يكون فيه الفرد إلا رأساً في قطيع أو قطعة من آلة . أما ذلك العداء الحاد بين الغرب الرأسمالي والشرق الشيوعي فهو إنما يرجع أساساً إلى اختلاف الخطى بين هاتين الحركتين المتوازيتين في جوهرهما وفي إنطلاقهما نحو هدفهما النهائي .

إن هذا الإنقسام ليس إلاّ انقساماً ظاهرياً لا حقيقياً ، وانه على المصالح لا على المباديء ، وانه على السلع والأسواق لا على العقائد والأفكار ، فطبيعة التفكير الأوروبي

الأمريكي لا تختلف عن طبيعة التفكير الروسي كلتاهما تقوم على تحكيم الفكرة المادية في الحياة .

لعل ما تقدم يمكن أن يكفينا للوصول إلى النتيجة التي نريد أن نصل إليها وهي :

إن مثل هذا الموقف لا يمكن أن يتفق معنا ، وان أسس المدنية الغربية الحديثة لا توافق الإسلام .

غير أنه إلى جانب هذه النتيجة ، فإن هنالك حقيقة لا نستطيع أن ننكرها ، وهي أن هذه المذاهب — وقد أفضّل كلمة المذاهب على كلمة الأيدولوجيات — قد زحفت إلينا وباتت تنخر في كياننا من خلال أشكال متعددة ، ونريد الآن أن نعرف بعض الأشكال الهامة التي تزحف من خلالها هذه المذاهب إلينا .

إنّ أول هذه الأشكال يتمثل في موقف نفسي ، صنعه أمران : أحدهما الغزو الفكري المركّز ، وثانيهما ضعف الثقة الناشيء من الجهل بحقيقة الإسلام . أما هذا الموقف النفسي فهو الإنبهار بكل ماهو غربي والجري وراء تقليده . وكم كان رسول الله ﷺ ملهماً نافذ البصيرة عندما كان ينهى صلوات الله عليه المسلمين عن التشبه بغيرهم من الأمم حتى في وحدات السلوك اليومية الصغيرة التي قد لا تستلفت النظر . لقد كان — صلوات الله عليه — يرى بنافذ بصيرته أن التقليد أول درجات الإعجاب ، وأن الإعجاب هو بداية الذوبان ، وأن الذوبان هو الانحلال وهو النهاية .

وأما ثاني هذه الأشكال فإنه يتمثل في موقف الأسر الفكري الذي يتعرض له من يتلقون العلوم عن الغرب ومن الغرب ، ويقعون في حصر من جراء ما تلقوه . حصر لا يملكون معه غير التسليم الخانع ، أو تبرير الواقع في أحسن الأحوال . وأرجو ألا يتبادر إلى الذهن أن هنالك مصادرة على تلقي العلم ونشدانه حيث كان . فالإسلام يدعو إلى العلم ويكرم العلماء ، وتلك هي دعوته التي بدأت مع أول آيات التنزيل الحكيم ﴿ إقرأْ باسم ربك الذي خلق ﴾ ، ولكن الذي أريد أن أوضحه هو أن العلوم ليست في ذاتها مادية ولا روحية ولكنها يمكن أن تنقلب إلى هذا المظهر وذاك ، حسب استعدادنا العقلي الخاص . إن علوم الغرب ليست هي الضارة بالحقيقة الثقافية في الإسلام دائماً ، وإنما الضار هو روح المدنية الغربية التي يقترب المسلم بها إلى تلك العلوم .

إن الأثر الأكبر يجيء عندما تتلقى هذه العلوم أوعية خالية من رصيد عقيدي يعينها

على المقارنة والمناقشة ويحميها من الأسر والاستسلام . وقد أحسن بعض الغيورين على الإسلام التعبير عن هذه المشكلة حين قالوا : « إن التنشئة الغربية لأحداث المسلمين ستؤدي حتماً إلى زعزعة إرادتهم في أن يقتدوا أو أن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم هم ممثلوا الحضارة الإلٰهية الخاصة التي جاء بها الإسلام » . وليس ثمة من ريبٍ في أن العقيدة الدينية آخذة في الإضمحلال بسرعة بين المتنورين الذين نشأوا على أسس غربية . وهذا بكل تأكيد لا يعني أن الإسلام قد احتفظ بوحدته كدين عملي بين الطبقات غير المثقفة ، ولكننا نجد هنا تلبية أبعد في مداها العاطفي لداعي الإسلام على الطريقة التي يدركها أصحاب هذه الطبقات ، أشد مما نجده عند المتنورين المصطبغين بالصبغة الغربية .

أما تعليل هذا التباعد ، فليس لأن العلوم الغربية التي علقوا بها قد جاءت بدليل معقول على فساد حقيقة التعاليم الدينية ، بل لأن ذلك الجو الفكري في المدنية الغربية الحديثة يناهض الدين إلى حد من الشدة ، حتى أنه ليجعل من نفسه عبئاً فادحاً على القوى الدينية الكامنة في أبناء الجيل الإسلامي الحاضر .

إن أسوأ الآثار التي ترتبت على عملية التلقي المنبهر غير الواعي ، أن هذه الفئة قد باتت في مجتمعاتنا أشد غيرةً وأسهر عيناً على حماية المظاهر والأشكال الغربية في مجتمعاتنا من الغرب نفسه . وقد كانت هذه هي بالفعل النتيجة التي خطط الغرب بدهاء وخبث للوصول إليها .

ويرتبط بالمظهر السابق ما نجده من تردد واحجام عن الأخذ بالبدائل الإسلامية للأشكال والمؤسسات ذات الأصل والروح الغربية والتي توجد في مجتمعاتنا . قد تستطيع أن تصل بجهود صعبة إلى مرحلة الإقناع بسلامة وصحة وفائدة البدائل الإسلامية التي تقدمها ، ولكنك تجد برغم ذلك كل تردد وأحجام عند محاولة الإتفاق على تطبيقها .

إن كل المذاهب الغربية أو الشرقية لم تأت بمنهج للحياة متكامل كالذي جاء به الإسلام . إن الإسلام قد قدّم للبشرية منهجاً شاملاً لكل النشاطات التي يمكن أن تزخر بها الحياة . قدّمه في توسطٍ وإعتدالٍ يستجيب للبشرية ، من حيث هي مادة وروح ، ومن حيث هي طين ونفخةٌ إلٰهية ، وإن الهدف الأصيل الذي جاء القرآن كله لتحقيقه هو إنشاء أمة ، وتنظيم مجتمع ، على أساس من عقيدة خاصة وتصور معين وبناء جديد .

أما الظاهرة التي أريد أن أشير إليها ، فأود ابتداءً أن أختار واحدة من الظواهر التي يتوافر فيها الجانب المأساوي من ناحية ، والإستعلان الذي لا يسوق إلى خلاف من ناحية

أخرى ، والملامسة اللاصقة بالأوضاع والظروف الراهنة من ناحية ثالثة ، ومن ثم فإن الظاهرة التي سنلقي عليها نظرة طائر — لا أكثر ولا أقل — هي ظاهرة التضخم والأزمة النقدية التي تجتاح بلاد العالم . وقد لا يكون من المناسب أن نبدأ الموضوع بتعريف التضخم ذلك أنني أتشرف بتوجيه الحديث إلى أساتذة لهم سبق في المضمار الإقتصادي ، ولكنني سأستعرض بإيجاز ما يرد من أسباب رئيسية لهذه الظاهرة في أي مجتمع . ويكاد الجميع يتفقون على أن الأسباب الرئيسية للتضخم في أي مجتمع لا تخرج في الغالب عن زيادة الإنفاق الرأسمالي من جانب الحكومة أو الأفراد ، الإنفاق الحكومي على الحرب والتسليح ، عدم كفاية المدخرات الإختيارية بما يتناسب مع الإستثمارات المتزايدة ، إرتفاع الأجور والمرتبات ، زيادة كمية النقود نتيجة زيادة حجم الإئتمان وإقراض الحكومة ، وزيادة الإنفاق الحكومي على الخدمات الإجتماعية .

ولعل هذه هي جملة الأسباب التي يفسّر بها الإقتصاديون ظاهرة التضخم في أغلب الأحوال .

ولو أننا قمنا بعملية تحليلية وتجميعية لهذه الأسباب ، فإننا في النهاية يمكننا أن نقرر **أولاً** : أنها في يد كيانات ثلاث هي :

١ — الدولة .
٢ — الأفراد .
٣ — المؤسسات المالية .

وثانياً : أنها لا تخرج عن كونها عملية سلوك يصدر عن هذه الكيانات الثلاث .

أما الدولة وسلوكها فلا يغيب عن أحد منا كيف أثّر الفكر الإقتصادي الغربي في الدور الذي تقوم به حالياً ، والسياسات التي تمارسها الحكومات في أغلب المجتمعات متأثرة بوجه أو آخر من هذا الفكر .

لقد بدأت النظرة إلى النقود نظرة حيادية ، فالنقد رمز يعبّر عن قيمة مقابلة وكان دور الدولة محصوراً بذلك في أضيق الحدود . ثم تطورت نظريات النقود حتى جاء (Knapp)[1] بنظرية سيادة الدولة . وجاء (كينز)[2] بدعوته إلى تحقيق العمالة الكاملة

---

(١) Sehmolders Cunter: *Gcechichte des Vollss-Mintschopts lehre:* **Rowahlt Verlay, Reinbek bei Hamburg 1966, P 65.**

Keynes, J.M. *The General Theory of Employment Interest and Money.* (London, New York 1936).

عن طريق زيادة الإنفاق ، ولو تأتى ذلك بتدخل الدولة وقيامها بدور إيجابي في النشاط الاقتصادي . وصادفت هذه الآراء صدى في نفوس الحكومات فبدأت منذ ذلك الوقت تمارس سياسات تؤدي جميعها بدون استثناء إلى تضخم ، أو على الأقل تفقد الحصانة ضد التأثر بالتضخم . وتؤكد لنا الشواهد التاريخية أن السبب الرئيسي لكل أزمات التضخم الكبيرة في الماضي ، ترجع إلى إساءة تصرفات الدولة ، وهنا نقفز قفزة سريعة لنسأل :

ترى هل يمكن القول بأن تصرف معظم الحكومات يمكن أن يكون تصرفاً إسلامياً إذا عرضناه على ما جاء بمصادر التشريع الإسلامي من توجيهات في المجال الإقتصادي ؟ وإذا اتبعنا هذا السؤال بالإشارة إلى الأسلوب الذي تنتهجه معظم الحكومات من الإقتراض من بنوكها المركزية بالفائدة ، فإنه يصعب علينا أن تكون إجابتنا على السؤال المطروح بالإيجاب . فإذا إنتقلنا الى الأفراد فسوف نجدهم تمشياً مع إحدى القواعد الإجتماعية الثابتة ، يتأثرون بسلوك الحكومات ومؤسساتها الرسمية .

وحتى عندما لا تطمئن الحكومات والمؤسسات المالية الرسمية إلى التأثر التلقائي من جانب الأفراد ، فتتجه عمداً إلى التأثير المقصود ، وتتدخل لتغيير سلوك الأفراد الذي يؤدي إلى التضخم ، فإنها تشتق برامج الوسائل إلى التغيير من فكر مادي وافد . ولذلك فإننا نرى أن أهم ما تعتمد عليه من وسائل إلى ذلك التغيير يتركز على سعر الفائدة . وبذلك فإنها تعتمد أساساً على الجوانب المادية من الحوافز . سواءً كان ذلك بالنسبة للحد من إنفاق الأفراد وزيادة مدخراتهم ، أو حث المنتجين على الإقدام على الإستثمار . ولا يسجل التاريخ غير حالات نادرة اتجهت فيها الحكومات أو الزعامات إلى الإستعانة بقيم أو مباديء لتغيير سلوك الأفراد . ومن هذه الحالات النادرة ما فعله ونستون تشرشل من استثارة الشعور الوطني لدى الشعب البريطاني إبّان الحرب العالمية الثانية ، وما فعله غاندي باستثارة النزعة الوطنية لدى المواطنين للإدخار . والأمر الذي يستحق التعليق أن نتائج استخدام مباديء أو قيم وضعية كانت كبيرة وهامة ، فكيف يكون الأمر لو استعين في تغيير السلوك بقيم ومباديء روحية حيث يستشعر الأفراد عندئذ أنهم يلتزمون بتكليف يتلمسون به إلى الله الزلفى والتعبد ؟؟

ولا يفوتنا ونحن نتحدث عن الأفراد أن نشير إلى الآراء الحديثة في النقود ، والتي تربط بين قيمة النقود والعامل النفسي ، فهم يقولون أن من العوامل الرئيسية لفقدان النقود

لقيمتها الموقف النفسي للأفراد تجاه قيمة النقود في الحاضر والمستقبل ، وهكذا يشكل الموقف النفسي تجاه النقود وعدم التوازن بين الميل للإدخار والميل للإستثمار ظاهرة عادية بالنسبة لانخفاض قيمة النقود .

ومحصلة ذلك كله أن الأفراد بسلوك معين يسهمون في التضخم ، ويأتي إسهامهم نتيجة سلوك إضطراري تسوقهم إليه تصرفات الحكومات والمؤسسات .

وفي مجال الحديث عن سلوك الأفراد ، يهمنا أن نشير إلى مظهر آخر ، يتمثل في أننا نلاحظ أن الحريصين من الأفراد على الإلتزام بالتوجيهات الإسلامية يجدون أنفسهم رغماً عن اراداتهم مربوطين بعجلة مؤسسات غير ملتزمة بهذه التوجيهات . فالملتزم الحريص مثلاً يعي تماماً حرمة الإكتناز أو التقتير ، وما ورد فيهما من نهي ووعيد ، ويعي المصلحة الإقتصادية المترتبة على عدم حبس ما بيده من نقد أو من ذهب أو من فضة عن التداول ، ولكن يعي في نفس الوقت ذلك التحريم المشدد في أخذ الربا ، وقد نهى الله عنه ، ومن هنا يقف ذلك الموقف المحير بين محظورين : الإكتناز من جهة والربا من جهة أخرى ، وكل المؤسسات المالية من حوله تقوم على الربا ، فيضطر في النهاية — خروجا من هذا المأزق — إلى الإسراف في الإنفاق الإستهلاكي ، لا لأنه هو المخرج المطلوب ، ولكن لأنه المخرج الممكن في ضوء مقارنة درجات الحظر والإباحة . وينسحب هذا الموقف على سلوك التاجر والمنتج .. الخ .

لا شك أن هناك وسائل لتغيير سلوك الأفراد ، بحيث تحد من الآثار السيئة للسلوك غير الإسلامي للحكومة والمؤسسات المالية ، غير أننا سنعرض لهذه الوسائل في غير هذا المقام .

نأتي بعد ذلك إلى المؤسسات المالية :

تقع البنوك والمؤسسات المالية في وسط أو مركز التيار النقدي ، فهذا التيار يندفع بمعدلات سريعة متفاوتة وبأحجام معينة إلى البنوك لينساب بعد ذلك منها بمعدل وحجم أقل أو أكثر . ومن هنا يعتبر البنك أو المؤسسة المالية حلقة أساسية في سلسلة الدائرة النقدية في المجتمع . ومن هنا أيضاً من هذا الموقع الإستراتيجي في — دورة التيار النقدي — يتسنى للمؤسسات المالية تأثيرها المتشابك المتأثر والمؤثر على الدولة وعلى الأفراد . هذه المؤسسات المالية تعتمد من ناحية في مواردها المالية أساساً على ودائع الأفراد بأنواعها التي تتدفق إليها : وتعمل هي من جانبها على استمرار هذا التدفق ، ملّوحة تارة بالحوافز

والدافع المادي ، وتارة بحجة الأمان وتيسير المعاملات . وتعتمد في بقائها ونموها على حاجة الأفراد المنتجين لتمويل نشاطهم وما يصاحب هذه الحاجة من تقبل شروط الاستدانة التي تفرضها هذه المؤسسات ، كما تعتمد كذلك على حاجة المأزومين الذين تواجههم ظروف صعبة طارئة . وهي في كل الحالات تزداد أرباحها وتتضخم ثرواتها ، ومن ثم تتزايد قوتها ويتعملق نفوذها .

إنه لما يلفت النظر أن ترتفع نسبة المدينين في مجتمع كأمريكا الى ما يقرب المائة في المائة ، بالرغم من ارتفاع مستوى المعيشة . وما ذلك إلاّ نتيجة تخطط لها البنوك والمؤسسات المالية وتبلغها بتأثيرها الدعائي الضخم الذي يركز على الدعوة إلى الشراء بالتقسيط ، ويغرى به ويزين له ، فيقع في حبائل هذه الدعايات الغالبية العظمى من المجتمع ، ليعيشوا بعد ذلك أسارى ينهشهم التوتر ، ويفتك بهم القلق ، ويتحركون في دائرة مفرغة من الهمّ الذي لا يجدون دفاعاً نفسياً إزاءه ، غير الجري المسعور بغير هوادة وراء المادة والكسب ، والتماس النسيان بالاستغراق في المتع والشراب .

إن الحديث في هذا المجال طويل طويل . والنقاش فيه ممتد ومتشعب ، وكل ما أريد أن أستخلصه من كل ما تقدم أن أستلفت النظر إلى النقطة الأم في هذه الدوامة الجهنمية وهي سعر الفائدة ، إنه هو العنصر المحرك الذي يدفع المؤسسات والحكومات والأفراد إلى سلوك يقود حتماً إلى التضخم .

ترى هل نجد في الإسلام مخرجاً وبديلاً عن ذلك العنصر؟ إنني أقول نعم وهذا البديل هو تنفيذ مبدأ المشاركة .

إن قيمة إعمال مبدأ المشاركة قد يتضح لنا إذا ما تبينا أن العلاقة بين التعامل بسعر الفائدة والتعامل بمبدأ المشاركة تشبه إلى حد كبير العلاقة بين الوهم والحقيقة ، أو بين الخيال والواقع . فالمؤسسة المالية التي تقرض بالفائدة ليس ضرورياً أن يُقابل الائتمان الذي تمنحه سلعاً منظورة أو خدمات مرئية ، كما وأن المعالجة المحاسبية لهذا الأمر تتم قيوداً على ورق . بينما الأمر خلاف ذلك عندما تسير بمبدأ المشاركة . فالمؤسسة تمول ليشتري طالب التمويل ما يلزمه لتمويل مشروعه ، وينفق إنفاقاً حقيقياً لتشغيل مشروعه ، وهو يقدم جهده ، والمؤسسة تقدم خبرتها وإمكاناتها في صورة يمثل فيها التعاون ضرورة للطرفين ، حيث المصلحة مشتركة ، وحيث النتيجة مؤثرة على الطرف الأول بمثل ما هي مؤثرة على الطرف الثاني .

وقد سبق وأن كتبت كثيرا في أفضلية مبدأ المشاركة ، وأستأذنكم في هذا المقام أن أجمل بعض دواعي تفضيل هذا المبدأ والتي يمكن تلخيص أهمها في :

١ ـــ مشاركة مؤسسة التمويل للمقترضين في نشاطهم الإنتاجي ، مدعاة لأن تجند المؤسسة خبرتها الفنية في البحث عن أفضل مجالات الإستثمار ، والبحث عن أرشد الأساليب ، وبذلك يتعاون رأس المال وخبرة العمل في التنمية الإقتصادية . ويتفق هذا تماماً مع التوجيهات الإسلامية من حيث الحفاظ على رأس مال المجتمع ، وحسن استخدامه فمؤسسة التمويل إذ تشارك بخبرتها وعلمها تحفظ ثروة المجتمع من التعرض لأي تبديد ، نتيجة عدم توافر الخبرة لدى مقترض لا تتوافر لديه المتطلبات العلمية ، والإمكانات الفنية ، التي تحميه في ممارسة عمله . كما وأن مشاركة مؤسسة التمويل بخبرتها أيضاً فيها رعاية وحماية للمقترض من مخاطر كان من الممكن أن يقع فيها لولا مشاركة المؤسسة له .

وفي هذا الأسلوب الإسلامي ضمان لنجاح المشروعات المقترض من أجلها من ناحية ، وأداء لحق واجب للمجتمع الإسلامي من ناحية أخرى ، ومزاوجة بين العلم والجهد من ناحية ثالثة .

٢ ـــ صاحب المال الذي يودع ماله في مؤسسة مالية توظف أموالها على أساس المشاركة ، سوف يحصل على الربح العادل الذي يتكافأ مع الدور الفعلي الذي أداه ماله في التنمية الإقتصادية ، وفي ذلك تشجيع للمسلمين على إيداع أموالهم لدى هذه المؤسسات ، ومداومة استثمارها بواسطتها ، وفيه كذلك ربط بين أصحاب المال المسلمين وبين عملية تكوين رأس المال (الإضافات الرأسمالية أو القيمة المضافة) ، كركنٍ أساسي في تدعيم إقتصاديات المجتمع الإسلامي ، ومدعاة إلى إقبال المسلمين على مداومة إستثمار ما لديهم من أموال ، بدلاً من الإكتناز الذي تتحول به الأموال إلى رأس مال آسن ، يحرم معه إقتصاد العالم الإسلامي من هذه الأموال ، وفي ذلك تطبيق للتوجيهات الإسلامية .

٣ ـــ في تطبيق مبدأ المشاركة تحرير للفرد من نزعة السلبية التي يتسم بها المودع الذي يودع ماله إنتظاراً للفائدة . ومن الأمور التي تسلفت النظر أن الذين ابتدعوا الفائدة ، واجتهدوا في تأكيد سريانها في معاملات الدول الإسلامية ، لم يكونوا عابثين أو غافلين وهم يفعلون ذلك ، ولكنهم كانوا يريدون بقصد وعن عمد استلال جانب

الإيجابية تدريجياً من نفوس المسلمين ، فاتخذوا الفائدة سلاحا يعينهم على ذلك ، مستفيدين من نزعة النفس الإنسانية إلى حب الراحة ، وكذلك استهدفوا أيضاً أن يهدموا ركناً من أركان الدين بوضع الأساليب التي تعوق المسلمين عن أداء الزكاة . ذلك أن الذي يقبل أن يستقضي فائدة وهي محرّمة ، سوف لا يقدم على أداء الزكاة المفروضة . إذ كيف يتسنى له أن يخرج الزكاة (وهي تطهير) من مصدر تكتنفه الشبهة إن لم يكن التحريم ؟ كما وأن حرصه على ماله (وأحضرت الأنفس الشح ..) ، سوف يجعله متردداً في إخراج الزكاة من رأس المال حتى لا تأكله الصدقة .

٤ — عدم اعتماد مؤسسة التمويل على الفرق بين سعر الفائدة الدائنة والمدينة ، مدعاة لتنشيط عمليات التنمية في المجتمع ، إذ ليس أمام المؤسسة — وهي تعمل بالمشاركة — غير تجنيد كل طاقاتها وإمكاناتها الفنية في استخدام الأموال التي لديها في مشروعات .

٥ — يكفل نظام المشاركة النهوض باقتصاديات المجتمعات الإسلامية ، وذلك لأن مؤسسات التمويل حين تعمل بالمشاركة سوف لا تنظر إلى الفائدة على أنها المؤشر الأساسي لتحديد الكفاية الحدية لرأس المال ولتوجيه الإستثمارات دائماً . وإنما سوف يكون مؤشرها الأساسي هو الربح الحلال بجانب الاعتبارات الإجتماعية الأخرى المرتبطة إرتباطاً وثيقاً به وبالإقتصاد ، مثل العمالة واحتياجات المجتمع ورفاهيته .

٦ — في التزام مؤسسات التمويل بمبدأ المشاركة تمكين لها من القدرة على التكيف والتلاؤم المستمر مع التغيرات الهيكلية للإقتصاد بطريقة عضوية ، كما يصبح كل من المؤسسة والمقترض قادرين على مواجهة الأزمات بصلابة ، قادرين كذلك على عدم التأثر بها .

٧ — في المشاركة عدالة في توزيع العائد بما يسهم في عدم تراكم الثروة تراكماً مخلاً . كما يحول دون إهدار الطاقات البشرية الإنتاجية من ناحية أخرى .

فإذا أضفنا إلى كل ما تقدم الحرص على تغليب المصلحة العامة عند المشاركة ، وهو أمر غير وارد في حساب المؤسسة المالية التي تقرض بالربا ، إستطعنا أن ندرك حكمة التشريع عندما شن على الربا حرباً لا هوادة فيها وحذّر من مغبته ، وآذن المتعاملين به بحرب من الله ورسوله .

وهنا نعود إلى الحديث الذي أوردناه في صدر هذا البحث ، لنقول أن الدعوى بأن هذا الشكل أو ذاك يمثل ضرورة لا محيص عنها في تسيير عجلة الحياة الإقتصادية ، إنما تأتي من أننا قد رُوِضّنا لنتحرك في دائرة الفكر الذي فرضه علينا النفوذ التغريبي الخطير ، وذلك بعينه هو الذي يفتح لنا الطريق لنطرح أمام مؤتمركم الموقر خطة عمل للمناقشة كوسيلة من وسائل الإتفاق على ما ينبغي أن نضطلع به ، وأن نقوم بإنجازه ، مستشعرين مسئولية الحساب أمام الله والأمة الإسلامية .

وأريد أن أقدم لمقترحاتي حول خطة العمل بعدد من الحقائق التي نقف أزاءها والتي يتحتم علينا أن نواجه بعضها وأن نضع البعض الآخر منها في إعتبارنا ، وتتلخص أهم هذه الحقائق فيما يلي :

* أن الغرب والشرق يطرح علينا نظريات وأفكاراً وفروضاً ، ونحن نحاول في إطار من الأسر الفكري أن نؤمن بهذه النظريات والفروض ، وكأنها علمٌ مقرر أو حقائق ثابتة .

* أن أموراً كثيرة قد جرى طرحها وفهمها من خلال مقاييس الغرب ، وللغرب مقاييسه ولنا مقاييسنا المختلفة .

* أن التاريخ لأي أمة هو وحدة كاملة متصلة الحلقات ، وكذلك يمثل تاريخ فكرها وحدة لها ذاتيتها وكيانها ومزاجها النفسي والإجتماعي .

* ان من أبرز قواعد المقاييس التي ينبغي بل يتحتم أن نأخذ بها : الترابط والتكامل بين القيم كوحدات تنتمي إلى أصلٍ واحد ، وأن الإنسان المسلم يعيش في دائرتين متصلتين ، دائرة معنوية ودائرة مادية . وأنه كإنسان يؤمن برسالة لابد وأن يمثل تعانق الروح والمادة والقلب والعقل . فرسالة الإسلام ليست روحية صرفة أو مادية صرفة ، وإنّما هي رسالة إنسانية في المقام الأول .

* ان القيم الأخلاقية في الإسلام ثابتة ثبوت الإنسان نفسه ، وليست خاضعة للتطور المطلق الذي ينادي به المفكر الغربي .

* ان الإسلام لا يعادي جديداً إلا إذا كان ضلالاً ، ولا يصد عن تطور إلا إذا كان إنحداراً ، وأن مزية الإسلام بين المذاهب والأديان أنه لا يقف في طريق رأيٍ صالح ، ولا يحول بينه وبين التجارب ؛ تنبذ منه مالا سبيل إلى قبوله وتبقى منه ما هو صالح للبقاء .

* إنه ما من تحريم قط ورد في الإسلام إلا وهو مشفوع بحدود تقيم الفاصل بينه وبين الكسب الحلال .

* أن الإسلام لا يمنع قط معاملة بين الناس تنفعهم وتخلو من الضرر بهم والغبن على فريق منهم ، وأساس التحريم كله في الإسلام أن يكون في العمل المحرم ضرر أو إجحاف أو حطة في العقل والخلق .

* أنَّ أصحاب المذاهب الإقتصادية المعاصرة يطرحون قضية خاطئة حين يظنون أنهم قد أحاطوا بحكمة التشريع عامة في جميع العصور ، لأنهم يقيمون ظنهم على أساس من فترات الزمن يمكن أن تستوعب هذه الحكمة وتفرغ منها ، على نحو لا يقبل المراجعة والتعديل . بينما نرى أن قواعد الحضارة التي يتعلّلون بها تتطلب اليوم من نظم الإقتصاد مالم تكن تتطلبه قبل خمسين عاماً ، وسوف تتطلب بعد خمسين عاماً مالم تتطلبه اليوم .

* إن الدين يتسع لأحداث الزمن فلا يتصدى لها في مجراها ، ولا يمنعها أن تذهب إلى مداها وأن تضطرب إضطرابها لمستقر لها تمحصه الأيام . ﴿فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾ (سورة الرعد) .

ولما كان للإسلام ـــ وهو طريق حياتنا ـــ نظريته الإجتماعية ، ونظريته السياسية ، وقيمه التي تشكل في مجموعها كلاً متكاملاً ، فإنه لابد وأن تكون له كذلك نظريته الإقتصادية .

ولما كانت الأمة الإسلامية أو المجتمعات الإسلامية تجد نفسها اليوم وسط مجتمعات دولية بنظريات متعددة تبدو راسخة القدم ، ونظراً لأن الإقتصاد يمثل بعداً من الأبعاد الهامة ، إلى حد أن بعض المجتمعات تعتبره القوة الدينامية في تحريك المجتمع ، فقد آن الأوان لكي نعمل على اكتشاف النظرية الإقتصادية في الإسلام وتخريجها ومنهجتها وفقاً لمعطيات العلم الحديث في التحليل والتقنين . ولو أننا اتفقنا على هذه المقدمة فإن جوهر القضية التي ينبغي طرحها هو كيف يمكننا أن نصل إلى هذه الغاية ؟

إن مؤتمرنا هذا هو بداية ولا شك . وهو بداية قيمة ، ولكنني لست أحسب أن اجتماعنا لمدة أيام نناقش فيها رأياً أو عدة آراء ، طريقة كافية أو مدة مناسبة لنصل إلى الغاية التي نرجوها .

والاقتراح الذي أدعو حضراتكم إلى التفكير فيه والتوصية به يتمثل في أن يقرر المؤتمر

تكوين أمانة تتفرع عنه ، تكون بمثابة لجنة خبراء مصغَّرة من الذين مارسوا الكتابة في موضوعات الإقتصاد الإسلامي أو تدريسه بالجامعات ، لكي تقوم هذه اللجنة بتحديد المفاهيم التي يمكن الإنطلاق منها ، ولتحديد عناصر المنهج الإسلامي في الإقتصاد تحديداً علمياً ، وتقوم في نفس الوقت بتوزيع أدوار البحث والعمل في إنجاز هذه العناصر على القادرين على ذلك ، ثم تتم الدعوة بعد ذلك إلى ملتقى عام يناقش فيه الإنتاج بعد إعداده ، وقد يحتاج ذلك جهداً ووقتاً وتكلفة ، ولكن ذلك لا ينبغي أن يفت في عضدنا أو يصرفنا عن أن نقوم بذلك الواجب الذي يرتقي الى مرتبة التكليف المحتم .

هذا من الناحية النظرية ، وأما من الناحية العملية ، وهي التي تمثل جانب المشاهدات التي دعمت النظريات الأجنبية وساندتها ، وأضفت عليها الصبغة التجريبية التي يعدونها إحدى قواعد العلم الحديث ، فإنني أدعو حضراتكم إلى التفكير في التوصية بمناشدة الدول الإسلامية بعمل نماذج محلية لمؤسسات مالية إسلامية ، تلتزم في نظمها وطريقة عملها بأصول التشريع الإسلامي لتكون هذه النماذج نماذج التجريب لما يتفق عليه من نظريات أو بدائل إسلامية ، ولتكون كذلك دعامات للبنك الإسلامي الدولي الذي وقعت إتفاقية إنشائه في أغسطس ١٩٧٤ م – ١٣٩٤ هـ — وأختيرت المملكة العربية السعودية مقراً رئيسياً له .

ومن حسن الحظ أن النماذج التي أدعو إلى التوصية لها قد حققت نجاحات أكيدة في عدد من الأقطار الإسلامية ، مثل بنك دبي الإسلامي وبنك ناصر الإجتماعي وبنوك الادخار المحلية .

وأرجو في ختام هذا الحديث ألا أكون قد أطلت عليكم ، وفقني الله وإيّاكم إلى ما فيه خير الإسلام والمسلمين .

* * *



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المجموعة السادسة

التأمين

* نظام التأمين وموقعه في الميدان الاقتصادي والشريعة الإسلامية
* حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين
* التأمين وبعض الشبهات


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نظام التأمين
موقعه في الميدان الإقتصادي بوجه عام
وموقف الشريعة الإسلامية منه

مصطفى أحمد الزرقاء*

تمهيد

إن التأمين بمفهومه الإصطلاحي الحديث وبطرقه وصوره المختلفة هو في جوهره : أسلوب متعدد الطرق والصور لتحصين الإنسان ضد المخاطر المختلفة والمتوقعة في حياته أو في مسالك نشاطاته وفعاليته الإقتصادية . والمخاطر المقصودة تشمل ما كان طبيعيا محتما كمصيبة الموت الطبيعي ، وما كان احتمالياً غير محتم كالغرق والاحتراق ، والمرض المقعد ، وفقدان بعض الأعضاء الأساسية في العمل الضرورية لممارسة وجوه النشاط الإنساني ، وما كان غير طبيعي بل من سطو ساط عاد كالسرقة والقتل والصدم ، إلى غير ذلك من أنواع المخاطر وصورها المختلفة المؤثرة في حياة الإنسان وسعيه وحياة أسرته .

وحين يقال تحصين الإنسان ضد المخاطر ، إنما المراد ضد آثار تلك المخاطر ، أي ضد نتائجها التي تنعكس منها على حياة الإنسان ونشاطاته الاجتماعية وفعاليته الاقتصادية المنتجة وحالته النفسية ومعنوياته . فكل ذلك عرضه لأن تحطمّه تلك المخاطر ، وتجعل الإنسان أشبه بكتلة حية جامدة ، وتجعل أسرته ، وهي الخلية الإجتماعية الأساسية ، مهدودة الركن ، مهدّدة البقاء ، بما تجره عليهم تلك المخاطر من ذيول جارفة ، ونتائج كريهة ، وحرمان وبؤس .

وبحسب موضوع هذا المؤتمر الميمون (وهو الإقتصاد الإسلامي) سأقسم بحثي هذا في موضوع التأمين ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ننظر فيه إلى التأمين من الزاوية الإقتصادية المحضة ، ثم من الزاوية الاجتماعية والقانونية ، فنعرض فيه بإجمال وإيجاز أنواع المخاطر ، وآثارها في الحياة الإقتصادية ، ثم الطرق الوقائية والعلاجية المختلفة التي حاول المفكرون والمشرعون تحصين الإنسان بها ضد آثار تلك المخاطر والكوارث المتنوعة تحصيناً فردياً أو إجتماعياً .

* أستاذ بكلية الشريعة بالجامعة الأردنية .

ثم نعرض في هذا القسم الأول بشيء من التفصيل أبرز تلك الطرق التحصينية في العصر الحديث ، وهو نظام التأمين التعاقدي التجاري بأنواعه وصوره التي شاعت وذاعت من حيث أنه طريق تعاوني تجاري للتحصين ضد مختلف أنواع المخاطر ، عن طريق تفتيت آثارها ، وتوزيعها على أكبر عدد ممكن من الرؤوس لإزالة ثقلها ووطأتها عن المصاب ، والقواعد القانونية فيه .

ونختم هذا القسم ببيان سبق الإسلام تشريعياً في طريق التأمين الإجتماعي وما فتحه الشرع الإسلامي في قانونه ونظمه من طرق وأبواب (إلزامية) للوقاية والعلاج من آثار المخاطر والكوارث التي تصيب الإنسان في المجتمع الإسلامي ، في مقابل ما فتح من هذه الطرق والأبواب في التقنين الوضعي .

القسم الثاني : نبحث فيه في التأمين التعاقدي : نشوئه وتطوره وأنواعه وطرقه وكل ما يتصل به .

القسم الثالث : نبحث فيه الموقف الإسلامي الواجب من نظام التأمين بمقتضى أدلة الشريعة نصوصاً وأصولاً ، ووجوب التمييز بين نظام التأمين في ذاته طريقاً تعاونياً حميداً على ترميم الكوارث وتفتيتها ولو تولته شركات ذات غرض تجاري ، وبين عقود التأمين التطبيقية التي يعقدها الأفراد المستأمنون مع الشركات . فقد تتضمن هذه العقود شروطا ربوية أو منافية لقواعد الشريعة ، فيحكم عليها وحدها بالحرمة ، دون نظام التأمين بوجه عام ، كما نعرض في هذا القسم للشبهات التي تثار حول نظام التأمين وادحاضها .

هذا ، وفي القسم الأول من البحث (من الزاوية الإقتصادية والإجتماعية والقانونية) قد اعتمدت مراجع أجنبية في طليعتها كتاب « **إدارة الأخطار والتأمين** » لمؤلفيه الأستاذين ويليامز (الابن) وهاينز ، ثم الموسوعة البريطانية[1] ، وموسوعتا دالوز ولاروس الفرنسيتان ، **وكتاب الحقوق المدنية الفرنسية** للأستاذين العلامتين كولان وكايتان ، ومراجع فرنسية أخرى سأبينها في ثبت المراجع العربية القانونية في طليعتها كتاب (**عقد التأمين**) للدكتور محمد علي عرفة ، **والوسيط شرح القانون المدني المصري** للعلامة الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري . **وموسوعة الحقوق التجارية** للأستاذ الدكتور رزق الله الأنطاكي والدكتور نهاد السباعي من أساتذة جامعة دمشق .

(1) *Risk, Management And Insurance* By: C.A. Williams Jr. and R.M. Heins (New York: Mc Graw-Hill, 1964)

القسم الأول
المخاطر وآثارها وأساليب مقاومتها
— نظرة من الزوايا الإقتصادية والإجتماعية والتشريعية —

تعريف الخطر — أنواع المخاطر وآثارها — طرق الوقاية منها بوجه عام — التأمينات الإجتماعية التي اعتيدت إقامتها اليوم ضد بعض المخاطر الحيوية — نماذج مما عرف منها في الإسلام.

المخاطر وأنواعها :

تعريف الخطر :

الخطر في مفهومنا هو : حالة إحتمالية إذا تحققت أي وقعت ، تجر ضرراً .

والخطر بالمعنى المقصود يقابله في اللغة الإنكليزية كلمة : (RISK) وقد عرفته لجنة ألفتها جمعية التأمين الأميركية بأنه : « عدم المعرفة الأكيدة بنتائج الأحداث » . فالشك في النتائج هو قوام مفهوم الخطر .

والمخاطرة هي الدخول في نطاق الخطر . وأن المخاطرة تأتي دائماً من عدم معرفة النتيجة التي ستقع من بين عدة نتائج مختلفة .

وهذا هو المرتكز في التمييز الأساسي بين الخطر والخسارة : فحيث يقوم هذا الشك فيما سيقع من النتائج نكون في حالة خطر . أما عند اليقين المسبق بأن النتيجة السيئة ستقع ، فليس ثمة مخاطرة ، بل هي خسارة محضة .

وفي واقع الحياة نجد المخاطرة مقرونة بكل تصرفات الإنسان وأعماله . فتناول دواء نافع مثلاً قد يضر المريض بسبب بعض الملابسات والأحوال بدلاً من أن ينفعه . وشرب الماء في حالة العطش قد يؤذي الشارب ويسبب له آلاماً لبعض الأسباب كالغصص وصدمة البرودة مثلاً . لكن المخاطرة المقصودة في هذا المقام إنما هي المخاطرة في الشئون والنتائج المالية والإقتصادية .

وواضح أنه كلما كانت الفروق بين النتائج الإحتمالية المختلفة أعظم كانت المخاطرة أكبر ، وازداد عندئذ حافز التخلف تبعاً لعظم الفروق بين تلك النتائج المحتملة .

والإنسان مفطور على السعي لدرء الخطر عن نفسه ومالهٔ وسائر مصالحه . وهذا هو رد الفعل الطبيعي تجاه التحسس بالخطر وتوقعه . فالتوقع يدفع إلى التوقي .

هذا وإن درجة رد الفعل تجاه المخاطر (أي محاولات درء الخطر) تتوقف على مدى مقدرة ذلك المتعرض للخطر على تحمل الضرر أو الخسارة التي قد تقع .

أنواع المخاطر الإقتصادية :

قسم علماء الاقتصاد الباحثون في نظام التأمين ، الأخطار تقسيمات عديدة مختلفة لتصنيف أنواعها ، وكل منهم يتخذ في تقسيمه أساساً ، وينظر من ناحية مختلفة عن وجهة نظر غيره . وكان من نتيجة إختلاف وجهة النظر في التقسيم إبراز أنواع وصور كثيرة للمخاطر تبرز أمام عين الباحث . ويتبين منها مدى ما يحف حياة الإنسان من طوارىء أخطار ، وما يتهدده من أضرار مختلفة المصادر والآثار ، مما يجعل التعاون البشري بين الأفراد والجماعات لتخفيف وطأة هذه المخاطر ، وترميم آثارها بقدر الإمكان وبشتى الوسائل ، أمراً لازماً كالتعاون في مكافحة الأمراض المستوطنة ، والآفات والأوبئة الطارئة .

أ) فبعضهم قسم الأخطار بحسب نوع نتائجها واتصالاتها إلى ثلاثة أنواع :

١ — أخطار على الممتلكات ، كالضَّياع والفساد والهلاك بمختلف الأسباب .

٢ — وأخطار المسئولية تجاه الغير كمسئولية إنسان عن أضرار لحقت بأشخاص آخرين أو بممتلكاتهم ، كمسئولية صاحب سيارة عن حادث صدم إنسان ، أو تحطيم شيء ، ومسئولية رب العمل عن حادث وقع لعامله في أثناء عمله فأدى إلى إصابته بأذى .

٣ — وأخطار وظيفية ، اي متعلقة بالموظفين وتعطلهم وما لذلك من انعكاسات على جهات أخرى ذات صلة بهم ، وذلك كالخطر على أسرة الموظف من عطالته إذا أُنهيت وظيفته ، وكالخطر الذي تخشاه شركة من موت موظف رئيسي لديها تتوقف عليه أعمالها .

ب) وبعضهم قسم الأخطار بحسب مصدر الضرر أو سببه إلى ثلاثة أنواع أخرى وهي :

١ — أخطار مادية بأسباب طبيعية أو سماوية . كالأضرار والإتلافات التي تحدثها الأعاصير والعواصف ، والحرائق ، والفياضانات والزلازل .

٢ — أخطار إجتماعية ، وهي التي تحصل من تصرفات الأفراد المنحرفين وأعمالهم الخاطئة المتوقعة في كل وقت ، (كالسرقة والإهمال) ، أو من تصرفاتٍ لا يمكن توقعها ، كتصرف الجماعات في الإضرابات ، أو أعمال الشغب ، أو الحروب .

٣ — أخطار السوق التجارية ، كهبوط السعر بعد شراء البضاعة وقبل بيعها .

ج) وبعضهم يقسم الأخطار بحسب طبيعتها وماهيتها إلى نوعين إثنين :

١ — خطر محض (Pure Risk) وذلك عندما يكون هناك احتمال ضرر أو خسارة فقط دون احتمال ربح أو منفعة ، كخطر حادث سيارة ، أو سرقة متجر أو انكسار آلة أو احتراق بضاعة .

٢ — وخطر مضاربة (Speculative Risk) أو مغامرة تجارية ، عندما يكون هناك احتمال ربح من حادث إذا تحقق ، واحتمال خسارة إن لم يتحقق ، وذلك كارتفاع وانخفاض الأسعار .

وهذا النوع غير قابل للتأمين منه ، وإنما المخاطر المحضة هي وحدها الصالحة للتأمين كما سنرى (أنظر الموسوعة البريطانية تحت كلمة (Insurance)

د) وبعضهم يقسم الأخطار ثباتها وتحركها إلى نوعين آخرين ، هما :

١ — **أخطار ساكنة** (Static Risks) أي ذات سكون وثبات في عواملها وأسبابها وليست ناشئة من تطور الحياة والصناعة والتنظيم ، وذلك كالخطأ والتعدي والاذى والسرقة وحوادث السير . وهذه الأخطار يمكن أن توجد دائماً حتى في أوضاع اقتصادية ثابتة غير متحولة .

٢ — **أخطار حركية او متحولة** (Dynamic Risks) وهي التي تحصل من التحولات خاصة في حاجات الناس المتطورة ، او تحسينات الآلات ، أو تغير طرق التنظيم الذي قد يضر بالمنشآت السابقة ، ذات الآلات والوسائل القديمة ، ونحو ذلك . ويلحظ هنا أن الأخطار الساكنة غير المتحولة هي في العادة والأغلب تؤدي إلى أضرار وخسائر جماعية .

أما الأخطار الحركية في الغالب لا تضر بالجماعة ، بل قد تنفع المجتمع بوجه عام ، ولكن ضررها يخص أفراداً أو فئاتٍ محدودة ممن يفاجؤون بالتنظيمات الجديدة والتحسينات الآلية التي لم يجاروا تطورها .

المخاطر وآثارها بوجه عام :

إن المخاطر بوجه عام تكلف الإنسان وتحمله أعباء وخسائر ومتاعب شتى ، ولذلك يحاول الإنسان بغريزته الفطرية أن يتوقى المخاطر بمختلف الوسائل والأساليب ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . على أن بعضاً من الأخطار وقدراً منها يبدو للعلماء الاجتماعيين والفلاسفة ضرورياً للحياة الإنسانية ، ولا تحسن هذه الحياة بدونه ، لأنه هو الذي يولد عند الإنسان الشجاعة والإقدام ، ويحفزه على الإستعداد للتغلب على المصاعب ، ويدفعه إلى ابتكار وسائل الدفاع في سبيل صيانة حياته وحماية نفسه وفي سبيل كشف المجهول والانتفاع منه . فلو خلت الحياة من كل خطر لفقد الإنسان هذه المزايا .

ولكن الإنسان يكره بفطرته التعرض للخطر ، ويحاول اجتناب المخاطر بوجه عام ، لأنها تزعج حياته ، وقد تكلفه خسائر باهظة ، أو جهوداً شاقة أو متاعب فكرية وهموماً نفسية مقلقة . وكل ذلك أضرار مختلفة تلحق بالإنسان .

وهذه التكاليف والمتاعب أو الأضرار التي تسببها الأخطار يمكن تصنيفها في ثلاث زمر يعيش في جوها الإنسان ، فرداً أو جماعة ، ويتحمل أضرارها وتهديداتها ، وهي :

١ ــ أضرار مادية عند وقوع الخطر وحلول الضرر ، وما يجره هذا الوقوع من خسائر اقتصادية مباشرة ، ومن مشقات ومتاعب جسيمة أو خفيفة .

٢ ــ نفسية تتجلى في الخوف المستمر من وقوع الخطر المحذور ، ولو لم يقع فعلا ، فإن ذلك يجعل الإنسان في قلق دائم ، ويفقده كثيراً من فعاليته ونشاطه في سبيل توفير راحته ووفاء حاجاته الحيوية .

٣ ــ اجتماعية واقتصادية تتمثل في إعراض الناس عن القيام ببعض النشاطات المفيدة في بعض المجالات (أو تقليل نشاطهم فيها) حينما تكون فيها مخاطرة كبيرة في التعرض لأخطار قوية احتمال الوقوع ، كاحتمال تخفيض الزامي في أجور المساكن ، حيث يحجم الناس عن بناء المساكن للإيجار ، وكاحتمال تأميم المصانع حيث يمتنع الناس عن إنشاء المصانع المنتجة التي تمد الحياة الاقتصادية بالشرايين الضرورية لها .

هذه إجمالاً ما تجره الأخطار من تكلفةٍ على الإنسان ، وما تحمله عليه من خسائر ومتاعب ترجع إلى ثلاثة أصناف : مادية ، ونفسية ، واجتماعية اقتصادية .

طرق معالجة الأخطار :

إن ردود الفعل عند الناس ضد الأخطار هي أمر طبيعي . فالناس يلجؤون إلى كل الوسائل التي تصل إليها الأفكار لمعالجة الأخطار ، تارة بالتوقي إن أمكن ، وتارة بالتخفيف والتلطيف على المصاب بقدر الإمكان .

والطرق التي فكر بها الإنسان لمعالجة المخاطر لا تعدو الأمور التالية :

١ — إجتناب المخاطر باجتناب الفعالية والنشاط الذي يؤدي إلى التعرض للخطر . وذلك كالتاجر يعدل عن إستيراد البضاعة من مصدرها البعيد كيلا يقع تحت خطر غرقها في الطريق مثلاً أو الاستيلاء عليها بالقرصنة البحرية . فيكتفي بشراء البضاعة محلياً من مستورديها وهو آمن مطمئن من أخطار الطريق ، ولو كلفته أكثر من ثمن استيرادها .

٢ — تحمل المخاطرة دون مبالاة بوقوع الخطر ، فقد يجابه الإنسان الخطر بالشجاعة والإقدام ، فإما أن يسلم ويحقق مطلوبه ، وإما أن يصاب فيتحمل مصابه ، ويرى في ذلك في الحالين ، مخرجاً من تهديد الخطر . ولكن هذا قد يعالج المشكلة النفسية تجاه الخطر دون المشكلة الإقتصادية .

٣ — مضاعفة الحيطة والحذر في سلوك الطريق إلى الغاية المطلوبة لتخفيف مصاعب المخاطرة وتقليل فرص وقوع الخطر ، كمن يدور ببضاعته المستوردة طرقا طويلة بعيدة لكنها أكثر أماناً لإيصالها ، أو يقيم حراسة قوية على متجره أو منزله أو مزرعته ، وإن كلفته نفقات ، وهذه طريقة أيضاً تقلل من فرص وقوع الخطر ولكنها لا تعالجه إذا وقع .

٤ — اللجوء إلى طرق ، في تحقيق المقصود ووفاء الحاجات ، يهرب بها الإنسان من تحمل تبعة المخاطرة ويتركها على عهدة غيره ، وذلك كمن يستأجر بناء لسكناه أو لتجارته بدلاً من أن يشتريه تفادياً لخطر الحريق ونحوه ، فيبقى هذا الخطر على عاتق المالك . وقد يعبر العلماء عن هذه الطريقة بنقل المخاطرة .

٥ — تجنيب المخاطرة ، أو تحييدها ، (Neutralisation) أي جعل الخطر حياديا لا يمس الشخص صاحب المصلحة ، فالتحييد هو تعديل وإبطال مفعول الخطر بالنسبة لذي العلاقة وذلك كبيع البضاعة بشرط أن يتسلمها المشتري من المصنع لاجتناب خطر التلف في أثناء النقل .

ومن هذا القبيل بيع المنتوجات بسعر حالي بشرط التسليم في المستقبل ، لاجتناب

خطر هبوط السعر ما بين تاريخ البيع ووقت الإنتاج في المستقبل .

وهذه الطريقة من توقي الأخطار في نظرنا تقرب من سابقتها (التهرب من المخاطرة ، أو نقلها) ، لأنّ تجنيب المخاطرة أو تحييدها ، كما في الأمثلة المذكورة ، فيه تهرب منها أو نقل لها .

٦ ـــ **تجميع المخاطر** (Pooling) وذلك بتكثير عدد الوحدات المعرضة للخطر إذ يزداد حينئذ إحتمال إصابة بعضها بالخطر المتوقع ، فيصبح الخطر شبه مؤكد ولا يبقى احتماليا . وعندئذ يزول عنصر المفاجأة تقريباً ، ويصبح وقوع الإصابة من قبيل الخسارة المؤكدة لا من قبيل الخطر ، وقد قدمنا في تعريف الخطر أن من شرائطه أن يكون احتمالياً ، أي في وقوعه مفاجأة ، فإن كان مؤكداً أصبح خسارة معروفة محسوبة ولم يبق خطراً .

وهذه الطريقة في توقي المخاطر تختلف عن الطرائق الخمس السابقة في أن طريقة تجميع المخاطر هذه ترتكز على قانون علمي ثابت هو **قانون الأعداد الكبيرة** في نظرية الإحتمالات من علم الرياضيات ، ويتلخص في أن التقلب والتغير الإحتمالي في حوادث المجموع الكبير أقل منه في الأفراد ، أي أن نسبة الحوادث من نوع واحد ، كالموت ، والمرض ، والاحتراق ، والسرقة والضياع ، والاصطدام ونحو ذلك ، هي في المجموع الكبير أكثر ثباتاً منها في الأفراد ، إلى درجة يمكن إعتبارها في المجموع الكبير نسبة ثابتة غير متحولة ، أو قريبة جداً من الثبات بحيث يمكن فيها أن يطرح من الحساب احتمال تغير النسبة وتحولها .

مثال ذلك أن شركة كبيرة تملك خمسمائة سيارة أجرة هي معرضة لتلقي حوادث سير وتحمل مسئولياتها في فترة زمنية واحدة أكثر ممن يملك سيارة واحدة أو اثنتين أو خمساً مثلا . فتكون الحوادث ومسئولياتها لدى الشركة مؤكدة لا شك فيها ، بينما هي لدى من يملك سيارة واحدة أو خمسا إحتمالية غير مؤكدة الوقوع . وتكون نسبة وقوعها لدى الشركة متكررة سنوياً أو شهرياً ، وثابتة تقريباً غير متحولة ، فينتفي منها عنصر المفاجأة . وعندئذ يمكن أن يحسب حسابها في النفقات الثابتة ، فتصبح من قبيل الخسائر لا من قبيل المخاطر ، بخلاف صاحب السيارة الواحدة فقد تمضي سنة أو سنوات دون أن يحدث لسيارته أو بسيارته حادث ، ولكنه إذا حدث يكون فيه مفاجأة له غير محسوب حسابها .

٧ — وأخيراً عرفت طريقة التأمين في معالجة المخاطر ، وشاعت حتى أصبحت هي الطريقة العامة عالميا ، ونقلت الفرد تجاه الأخطار من نطاق فرديته إلى نطاق الأعداد الكبيرة وقانونها الآنف الذكر .

فالتأمين ذو صلة أساسية بالطريقة السادسة في التوقي من المخاطر أعني طريقة تجميع المخاطر القائمة على أساس قانون الأعداد الكبيرة .

وفي قواعد التأمين ونظريته العامة يشترط في الخطر لكي يكون قابلا للتأمين منه شرائط عديدة من أهمها ما يلي :

١ — أن يكون الخطر الذي يراد التأمين منه من نوع الخطر المحض الذي تقدم بيانه في أنواع المخاطر الاقتصادية (وسبقت الإشارة إلى هذه الشريطة هناك .

٢ — أن يكون قابلاً للقياس بطرق حسابية تسمح بتطبيق قانون الأعداد الكبيرة ونظرية الاحتمالات .

٣ — أن يكون خطراً حقيقياً ، ويتعرض له عدد كبير من الناس . وهذه الشريطة الأخيرة تستلزم أن يكون للمستأمن مصلحة قابلة للتأمين عليها ضد هذا الخطر ، وذلك بأن يكون المستأمن معرضاً للخسارة بوقوع حادث محتمل الوقوع (ر : الموسوعة البريطانية تحت كلمة Insurance) .

والتأمين له طريقان أساسيان : طريق تعاوني محض يسمى التأمين التبادلي ، وطريق تجاري يسمى التأمين بقسط ، ويكون بطريق التعاقد ، وتمارسه شركات يقوم عملها على أساس الإحصاء لأنواع المخاطر التي تقع ، ونسبة وقوعها في المجموع : وتعتمد فيه قانون الأعداد الكبيرة وتبني عليه حسابها ، فتحدد بموجبه مبلغ قسط التأمين بحيث تغطي من مجموع الأقساط التي تجبيها من المستأمنين بمجموع المخاطر التي تقع **لأنها معروفة النسبة والمقدار تقريباً في نطاق الأعداد الكبيرة** ، ويتوفر لديها وفر من الأقساط المجبية هو ربح شركة التأمين .

ففي التأمين بهذه الطريقة عندما يكثر عدد المستأمنين لدى الشركة تصبح الحوادث المؤمن منها والتي تتحمل الشركة تعويضاتها للمصابين ، تصبح من قبيل الخسائر المحسوبة حساباً مضبوطاً بطريق الإحصاء وليس فيه تغير يستحق الاعتبار ، لأن نسبة وقوع المخاطر المؤمن عنها بين المجموع الكبير من المستأمنين هي نسبة شبه ثابتة لا مفاجأة فيها بالنسبة إلى

الشركة ، وإن كانت الحوادث بالنسبة إلى كل مستأمن على حدة تعتبر خطراً مفاجئاً له ، ولكنه بالتأمين ينتفي أيضاً عنصر المفاجأة بالنسبة إلى الفرد المستأمن ، إذ تصبح خسارته ثابتة ومحددة المقدار وهي القسط الذي يدفعه إلى الشركة فقط . **وهكذا ينتقل الفرد بالتأمين إلى مركز الأعداد الكبيرة .**

بعدما تقدم بيانه يجدر أن ننقل عبارة عن الموسوعة البريطانية فيها وصف تعريفي للتأمين يلقي ضوءاً كاشفاً عن طبيعته ووظيفته ونتيجته .

جاء في الموسوعة البريطانية تحت كلمة (Insurance) ما ترجمته الحرفية كما يلي :

« يمكن وصف التأمين بأنه وسيلة إجتماعية يشترك فيها جمع كبير من الناس بنظام مساهمة عادل يتحقق فيه تخفيف أو إزالة أنواعٍ من المخاطر أو الأضرار الاقتصادية الشائعة بين أفرادهم .

والوظيفة الأساسية لهذا التأمين هي إحلال اليقين محل الشك بشأن الخسارة الاقتصادية التي تحصل من الجوائح والأحداث الضارة التي تقع عرضاً (بصورة عشوائية) .

ونتيجة التأمين هي أن الخسارة التي كانت ستقع علي شخص بمفرده توزع **بطريقة عادلة على أفراد مجموعة كبيرة تتعرض للخطر نفسه** » .

أثر هذه المخاطر على الإقتصاد الوطني

من هذا العرض الإجمالي لأنواع المخاطر التي يكون الإنسان عرضة لها في حياته ومختلف وجوه نشاطاته ومساعيه ، وتهدده تهديداً كبيراً أو صغيراً ، كلياً أو جزئياً ، حتى إنه ليلتمس بدافع فطرته وغريزته طرق الفرار منها ، ولو بترك كثير من وجوه النشاط الإقتصادي والمساعي ذات الفائدة الأكبر ، اجتناباً منه لأخطارها ، واكتفاء بما هو دونها ثمرة ، ويلتمس طرق الوقاية والحماية لنفسه وماله ولو حملته تكاليف كثيرة ، أو يلتمس طرق التغلب على آثار تلك المخاطر وأضرارها إذا وقعت بالوسائل التي تخفف من وطأتها وتلطفها . بعد هذا العرض الإجمالي لذلك كله يتبين لنا مدى تأثير الأخطار وضررها على الإقتصاد الوطني ، والمحاذير التي تبرز بسببها في الميدان الإقتصادي ، ونخص بالذكر منها المحاذير والنتائج التالية :

١ — إجفال صغار المستثمرين عن النشاطات الإقتصادية المعرضة للمخاطر ، وقد تكون ذات فائدة كبيرة للمجتمع .

٢ — إضعاف مقدرة المؤسسات الإقتصادية الصغيرة عن منافسة الكبيرة في مشروعاتها الإنتاجية .

٣ — ما يخلفه ذلك من أثر نفسي وإجتماعي سيء في إضعاف الشعور بالأواصر والروابط بين أفراد المجتمع عند الكوارث . ولهذه النتيجة النفسية ضررها البالغ في تفكيك الروابط الإجتماعية ، ذلك التفكيك الذي يدعو إلى النقمة والحقد الإجتماعي ويدفع إلى الجرائم ، ثم في شلل الإحساس بالمسئولية والواجبات العامة الكفائية .

هذا ، وبقدر ما تستبين لنا من هذه النواحي أضرار المخاطر على الإقتصاد الوطني ، وعلى طمأنينة الحياة الإنسانية ، يتجلى لنا مدى الآثار الطيبة المفيدة للوقاية من المخاطر ، وما تمده طرق الوقاية أو العلاج من ظلالٍ ينعم تحتها أفراد المجتمع في الإحساس بالطمأنينة ، ذلك الإحساس الذي يكون من أول ثمراته تفجير الطاقات في ميدان العمل الاستثماري والمضاربة ، وحفز أصحاب رؤوس الأموال الصغيرة على منافسة ذوي الطاقات الكبيرة ، لأن الأمان من ضرر المخاطر يساوي بين الصغار والكبار في المقدرة على مجابهة الأخطار وعدم التأثر بآثارها .

وفي ضوء ما تقدم يتضح لنا أن طرق الوقاية والعلاج من المخاطر وآثارها تحتاج إلى قوى الأفراد كل على حدة يتخذ كل فرد لنفسه من وسائل الوقاية والعلاج ما يشاء ويستطيع ، وتحتاج إلى قوة الجماعة في اتخاذ التدابير التشريعية التي تفتح للعموم ، وللفئات الضعيفة خاصة من أبناء المجتمع ، طرقاً ووسائل للوقاية وللعلاج من أضرار المخاطر بشتى الأساليب والترتيبات الإختيارية أو الإلزامية . وقد نشأ فعلاً من ذلك شعور عام في المجتمعات بوجوب هذا التضافر بين قوى الأفراد والدولة في وجه أنواعٍ من المخاطر .

التأمينات الإجتماعية

وإن الشعور بهذه الحاجة إلى تضافر الجهود والقوى ، ومسئولية الدولة لتحقيق ما يمكن من التدابير ، وتأمين ما يمكن من الوسائل الوقائية والعلاجية ضد المخاطر وآثارها ، هذا الشعور قد تمخض في العصر الحديث عن طرق ووسائل يدعمها سلطان الدولة ويفرضها التشريع ، وسميت بالتأمينات الإجتماعية . وكان من أبرز صورها الحديثة الأمور التالية :

١ ــ نظام التقاعد للموظفين وهو نظام يضمن لكل موظفٍ في الدولة بلغ الشيخوخة ، أو استغني عنه ، مرتباً من خزينة الدولة ، يختلف مقداره بحسب مدته الوظيفية ، ويستمر مدى حياة الموظف المتقاعد ، وينتقل إلى أسرته من زوج وأولاد بترتيب وشرائط مخصوصة .

٢ ــ نظام الضمان الإجتماعي للعمال يتضمنه قانون العمل في الدولة ، فيكفل للعمال تعويضات وحقوقا ثابتة الزامية في حالات العجز والمرض وإصابات العمل ، وغير ذلك ، وتتعاون خزينة الدولة وأرباب العمل في تمويله ، كما يضمن قانون العمل حماية للعامل ضد التسريح التعسفي والكيفي ، ويفرض حداً أدنى للأجور وحداً أعلى لساعات العمل ، إلى غير ذلك من التدابير والحقوق .

وقد أصبحت قوانين العمل هي السمة التي تتميز بها المجتمعات الحديثة في مدى تقدمها في الإدراك الإجتماعي بحسب ما تتضمنه قوانين العمل فيها من كفالات وضمانات وإنصاف للعمال ، نظراً لأنهم قواعد العمل الإنتاجي وقوته في المجتمع ، ولأنهم عناصر ضعيفة لا تملك رأس المال ، وتعجز أفرادها عن بذل ما يحتاج إليه توقي الأخطار وعلاجها .

٣ ــ التأمين الصحي للعموم بمختلف صوره وحدوده ومجانيته الكلية أو الجزئية . وتتفاوت المجتمعات في مداه بحسب إمكاناتها .

٤ ــ الجمعيات التعاونية التي تنظمها الدولة . أو تدعم وتؤيد من يقوم بها من أصناف الناس في القطاع الخاص ، لمكافحة خطر الغلاء المصطنع والاستبداد بالأسعار ، وقمع الاحتكار والاستغلال بهذا الطريق من التعاون على تخفيف أعباء المؤن والحاجات من الغذاء والكساء والمسكن وسواها .

سبق الإسلام تشريعياً في طريق التأمين الإجتماعي

يرى الناظر في الشريعة الإسلامية وأحكامها أنها سبقت إلى قواعد وصور وألوان من التأمين الإجتماعي ، بعضها أساسي عظيم الأهمية ، وبعضها أقل أهمية ، ولكنها في مجموعها تؤلف تحصينا متكاملا ضد أنواع هامة من المخاطر الكثيرة الوقوع . نشير فيما يلي إلى طائفةٍ منها :

(أولاً) نظام العواقل :

ويقضي بتوزيع دية القتل خطأً على عاقلة القاتل ، وهم الرجال من عشيرته الذين يقوم بينه وبينهم تناصر وتعاون ، فيلتزمون شرعاً بتحمل الدية مع القاتل موزعةً عليهم في عدة سنوات . وفي هذا تدبير حكيم مقام لمصلحة الفريقين : فريق المقتول وفريق القاتل ، كيلا يضيع دم القتيل هدراً إن كان القاتل المخطيء فقيراً عاجزاً عن أداء الدية ، وكيلا يتحمل الدية القاتل وحده فتنوء به .

وهذا النظام في الشريعة الإسلامية يقوم على الرابطة القبلية ، ولكننا لا نرى في الشريعة مانعاً — حيث لا توجد رابطة قبلية في المدن — من إحلال صورة حديثة مناسبة محلها اليوم كرابطة الحرفة الواحدة ، والمهنة ، أو الوظيفة أو الرابطة النقابية . فالإسلام يتقبل مثل هذا البديل حيث تدعو المصلحة وتتحد العلة .

(ثانياً) كفالة الغارمين وأبناء السبيل في مصارف الزكاة :

أوجبت آية مصارف الزكاة الثمانية في سورة التوبة من القرآن الكريم إعطاء الغارمين وابن السبيل من حصيلة الزكاة (أي من هذا الباب في موارد بيت المال العام) ما يسد حاجتهم .

الغـــارم :

والغارم هو من لحقه غرم ، أي دين ثقيل لازم بسبب غير المعاصي ، وليس لديه مال من أي نوع كان يمكنه الوفاء به .

فهذا يعطى من صندوق الزكاة في بيت المال كفاء حاجته ، أي سداد دينه ، سواء أكان غرمه في سبيل مصلحته الشخصية المشروعة ، أو مصلحة عامة : (فالأول) كمن احترق ماله أو غرق ، أو إحتاج إلى زواج . أو إلى تزويج ولدٍ له ، أو كان صاحب زرع فاجتاحته جائحة ، أو أتلف لغيره مالاً بطريقة الخطأ أو السهو فلزمه ضمانة ، أو من مرض مرضاً أقعده واحتاج إلى علاج طويل ومكلف ، إلى غير ذلك من الصور الاحتمالية الكثيرة التي تمثل بعض أنواع المخاطر التي قد يكون كل إنسان عرضة لها ، إذا إحتاج هؤلاء إلى الإستدانة لترميم كارثتهم أو تخفيفها فركبتهم بذلك ديون لا قبل لهم بوفائها . (**والثاني**) كمن تحمل حمالة أي إلتزاماً مالياً تكفل به كدية قتيل أو تعويض متلفات في سبيل إصلاح ذات البيت بين فريقين من المسلمين وقعت بينهم حادثة من هذا القبيل

واختصموا فتحمل عن بعضهم لبعض كي يرأب الصدع ويمنع الفتنة ، كما يحصل لأهل المرؤات والوجاهات من هذا القبيل ، ولم يكن لديه مال يكفي لوفاء إلتزامه .

إبن السبيل :

أما ابن السبيل فهو الذي انقطع في سفر وهلك ماله فبات غريباً ليس له من يعينه ولا مال معه ينفق منه على نفسه حتى يعود إلى وطنه .

فهذا يعطى أيضاً من صندوق الزكاة في بيت المال ما يكفيه بالمعروف من نفقة وأجور نقل حتى يصل إلى وطنه دون حد محدود لما يعطاه ، بل حده الكفاية ، ويستحق هذه المعونة حقاً مفروضاً ولو كان هو غنياً في بلده وله فيه أموال كثيرة ، ولا يسترد منه ما دفع إليه بعد عودته سالماً إلى أهله ووطنه ، لأنه معونة يوجب الشرع إمداده بها في هذه الحال .

هذا وإن في استحقاق ابن السبيل ، ومن يدخل تحت هذا العنوان أصالة أو قياساً ، آراء تفسيرية وفقهية نبيلة يتجلى فيها عمق إدراك الفقهاء لمقاصد الشريعة الإسلامية في التكامل الإجتماعي (وترى مبسوطة في كتاب **فقه الزكاة** للأستاذ المحقق الشيخ يوسف القرضاوي ، وفي كتاب **الزكاة** من المراجع الفقهية في المذاهب).

(ثالثا) كفالة الفقراء العاجزين عن الكسب :

قررت الشريعة الإسلامية حماية الإنسان من خطر العجز عن الكسب في حالة فقره بثلاثة طرق ومصادر للعون أوجبت كفالته بكل منها ،فتحفه طرق العون ومصادر الكفالة الاجتماعية من جميع جوانبه ، فلا يهمل ولا يضيع : الطريق أو المصدر الأول) — صندوق الزكاة ، فإن له فيه حقاً بمقتضى فقره . وإنّ أول مصارف الزكاة ذكراً في آياتها القرآنية هم الفقراء والمساكين .

الطريق أو المصدر الثاني : نظام النفقات الواجبة بين الأقارب . وهو ذلك النظام الرائع الذي تبرز فيه صورة من أسمى صور التضامن والتكافل الإجتماعي .

فقد أوجبت الشريعة تكليفاً على الإنسان بنفقة كافية لغيره وجعلتها إلتزاماً ولزاماً بثلاثة أسباب : الملكية ، والزوجية ، والقرابة بشرائط مفصلة في فقه المذاهب .

ويهمنا الآن في هذا المقام من نظام النفقات في الإسلام نفقة الأقارب . وخلاصتها

أنه يجب على كل غني نفقة كافية بالمعروف لقريبه الفقير العاجز عن الكسب . وقد اختلفت الاجتهادات الفقهية في بعض شرائط هذا الحق وترتيبه ، وأعدل المذاهب أنه يناط بحق الإرث ، فتجب نفقة الفقير العاجز على قريبه الغني الذي يرثه لو فرض أنه مات عن مال . وإذا تعدد هؤلاء الأقارب الأغنياء توزع بينهم نفقة قريبهم الفقير هذا بحسب حصصهم الإرثية منه لو فرض أنه مات عن مال ، وذلك عملاً بقاعدة « أن الغُرْم بالغُنْم » .

وهكذا تقيم هذه المؤونة الإجتماعية في نظام النفقات الإسلامي تكافلاً عادلاً بين الأسر بسبب القرابة تجاه خطر الفقر مع العجز ، فيوزع عبء كفالة الفقر والعجز بين بيت مال المسلمين وجيوب القرابات الغنية توزيعاً حكيماً عادلاً .

وهناك في هذا الباب تفاصيل إجتهادية جميلة ، لا مجال للإفاضة فيها هنا ، من جملتها إعتبار طلب العلم عجزاً مادام القريب مجتهداً في تحصيل العلم الواجب ، لأن طلب العلم بجدٍ يمنعه عن الكسب ولو كان قادراً عليه . ومنها اعتبار الأنوثة عجزاً في حالات دون أخرى .

والطريق أو المصدر الثالث : في كفالة الفقير العاجز عن الكسب هو بيت المال العام .

والأصل في هذا قول الرسول ﷺ : « من ترك مالاً فلورثته ، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فعلّي وإلي ، وأنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم » رواه جابر رضي الله عنه ، وأخرجه البخاري ومسلم وأحمد والنسائي وإبن ماجه والترمذي عن أبي هريرة أيضاً وبألفاظ مختلفة قليلاً .

وكلمة (ضياعاً) رويت بفتح الضاد مصدراً من ضاع يضيع بمعنى عيال ذوي ضياع ، أي ليس لهم من يعولهم ، وبكسر الضاد جمع ضائع ، مثل جياع جمعاً لجائع ، أي عيالاً ضائعين .

وواضح أنه بهذا التدبير الكريم يكون الفقير العاجز عن الكسب محمياً من خطر الفاقه والعجز حماية تامة يقينية ، ولا يبقى عرضة للضياع إهمالا في المجتمع الإسلامي : فإذا لم يكن له قريب غني ملزم بنفقته شرعاً فإنه يتلقاه صندوق الزكاة بحكم فقره ، فإذا لم يكن في صندوق الزكاة ما يفي بالحاجة في وقت ما فحينئذ يحتضنه بيت المال ، فيكون في كفالته العامة .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ملاحظـات مهمـة :

هذا ، ويجب التنبه عند النظر في حكم إسلامي أن الإسلام نظام متكامل في حلقات أحكامه ، فلا يصح أن تؤخذ حلقاته فرادى ، وينظر إلى كل منها على حدة ، بل هي سلسلة يكمل بعضها بعضاً . فنظام الإرث مثلاً ونفقات الأقارب متتامان من حيث ارتباط نفقة القرابة برابطة الارث عملاً بقاعدة (الغرم بالغنم) كما سبقت الإشارة إليه . فيلحظ عنئذ أنَّ هذا الواجب على القريب الغني لقريبه الفقير العاجز عن الكسب تدعمه روافد أخلاقية من أواصر صلة الأرحام في القرآن والسنة ، فيكون المكلف بالنفقة رحيب الصدر بما يعطي أقاربه الفقراء عند الحاجة إذ يشعر بقوة الاتصال الشخصي والنفسي ، وهذا أحد مظاهر خطة الإسلام في تقوية فكرة الأسرة ودعمها وتمتين روابطها .

وبمناسبة هذه الإشارة إلى وجوب ملاحظة قضية التكامل في نظام الإسلام تجدر الإشارة أيضاً إلى أن ما سبق عرضه إجمالا من صور التأمين والتكافل الاجتماعي في الإسلام كله مشروع ومقرر فيه بصورة إلزامية كسائر الحقوق والقواعد الملزمة .

وهناك أيضاً في الإسلام صور وحالات من التكافل الفردي الاختياري ضد الأخطار بوجه عام ، وضد الفقر والحاجة بوجه خاص ، حثّ عليها الشرع الإسلامي ووعد عليها بالثواب العظيم في الآخرة لمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر لا تدخل تحت القضاء ، بل هي متروكة لضمير المؤمن وشعوره ومدى رغبته وحرصه على الاستزادة من رضا الله تعالى وثمراته في الآخرة .

وذلك مثل الحض الوارد في السنة النبوية الثابتة على كفالة اليتيم والقيام بحاجاته في مثل قوله (ﷺ) : « أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين » وأشار بإصبعيه السبابة والوسطى .

ومن ذلك قوله (عليه السلام) لأصحابه يوماً : « والله لا يؤمن والله لا يؤمن ، قالوا : من هو يارسول الله ؟ قال : من بات شبعان وجاره جائع إلى جانبه وهو يعلم ».

وكقوله عليه السلام : « من نفّس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة ».

فهذه ، وإن لم تكن علاجاً تشريعياً كاملاً لأنها غير إلزامية ، هي دعم ذو تأثير كبير

في نفس المؤمن يدفعه بطريق الديانة والإيمان في هذا الباب الكريم إلى جانب التدابير الإلزامية القضائية .

القسم الثاني
التأمين التعاقدي

نشأته — تطوره — أنواعه — تغلغله في الحياة الإقتصادية وارتباطها به واقعه القانوني

من الواقع المشهود في جميع البلاد المتمدنة اليوم أنَّ التأمين التعاقدي يأتي في رأس القائمة بين وسائل الحماية من المخاطر.

ذلك بأن التأمينات الإجتماعية في جميع صورها وأساليبها التي أشرنا إليها آنفا في القسم الأول إنما تخفف وتلطف من وطأة المخاطر وآثارها في حياة الأفراد على سبيل المواساة في حالات من الفقر أو العجز ، أو من مظنّة العجز والاحتياج كما في نظام التقاعد ، ولكنها لا تكفي لأن تكون تطميناً وتأميناً يظلّل الطريق الإقتصادي بوجه عام شاملاً يلجأ إليه ويتفيّأ ظله من يشاء من الناس بكلفة بسيطة ، فينطلق الناس في منطلقاتهم ونشاطاتهم ومسالكهم الإقتصادية المختلفة بشجاعة وإقدام ، غير آبهين لما يصادفونه في طريقهم من أخطار ، وما تجرّه من أضرار . نتيجة لمناعة يكتسبونها قبل الإنطلاق ، فتجعلهم آمنين مستبسلين .

لذلك كان النشاط التجاري بوجه خاص ، والإقتصادي بوجه عام ، محتاجاً إلى أسلوب يعطي من يدخلون حلبته للمباراة في النشاط المنتج تلك المناعة والشجاعة في منطلقاتهم ، فكان المناسب لطبيعة العمل التجاري والصناعي وما يستتبعه من تعرض لمخاطر النقل البري والبحري وقرصنة وقطع طريق وحريق وغيرها من المخاطر ، كان ، المناسب لطبيعة هذا المجال الإقتصادي أن تكون الوقاية من مخاطره بطريق العقود لا بطريق التأمينات الإجتماعية التي يليق بها أنواع أخرى من المخاطر الحيوية كالمرض والعجز .

ومن هذه الحاجة برز عقد التأمين إلى الوجود في الميدان التجاري أولاً ، ثم امتد إلى مجالات أخرى كثيرة ، وضد أنواع من المخاطر أكثر من أن تحصى .

ويذكر العلماء الباحثون في نظام التأمين التعاقدي أنَّ أول ما عرف من صوره هو التأمين البحري على البضائع التجارية المنقولة عبر البحار وعلى السفن الناقلة لها من الأخطار الكثيرة التي كانت عرضة لها في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي . ثم شاعت طريقة التأمين هذه ، وأنست بها التجارة البحرية فاستقرت وأصبحت تدبيراً بحرياً نظامياً هاماً لما ظهر من شأنه وثمراته ، ووضعت له أسس وقواعد منظمة تضمنها نظام هو أول نظام معروف للتأمين البحري سمي باسم :

(أوامر برشلونه (De Barcelone) . (Ordonnances

التي صدرت سنة / ١٤٣٥ ميلادية . وقد تضمن آخرها تنظيماً شاملاً للتأمين البحري ، بتحديد العناصر الأساسية لعقد التأمين وشرائطه وآثاره وأجراءاته . أما التأمين البري فقد تأخر تنظيمه القانوني حتى نظم تنظيماً شاملاً وافياً في فرنسا بقانون ١٣/٧/١٩٣٠ (ر : الدكتور محمد علي عرفة : شرح القانون المدني في التأمين) .

وقد بدأ تعارفه في الأموال ضد مخاطر النقل ، ثم انتقل إلى مجالات أخرى وتنوع أنواعاً تميزت بأسماء مختلفة ، مما دلَّ على الشعور العام بالحاجة الملحة إليه في شتى المجالات التي يتوقع الإنسان المخاطر فيها ، ويحرص على الأمان منها .

تقسيم التأمين وأنواعه :

يقسم التأمين تقسيمين من وجهتين : تارة بالنظر إلى موضوعه ، وتارة بالنظر إلى طريقه :

أ) فمن حيث موضوعه ينقسم إلى ثلاثة أنواع :

النوع الاول) التأمين على الأشياء . كالتأمين على سيارة أو متجر أو منزل أو أي شيء آخر ضد خطر الهلاك الكلي أو الجزئي أو أي ضرر يصيبه .

النوع الثاني) التأمين من المسئولية ويسمى أيضاً التأمين ضد الغير ، كتأمين صاحب السيارة من مسئوليته تجاه الغير عما تحدثه السيارة من أذى في الأنفس أو الأموال بطريق الخطأ ، ومسئولية صاحب العمل عما يصيب عماله من إصابات عمل يوجب فيها القانون عليه تعويضاً لهم أو لأسرهم .

النوع الثالث) ما يسمى في العرف تأميناً على الحياة (وسوف نبين في الموقع المناسب خطأ هذه التسمية) ، وهو تأمين تتعهد فيه الجهة المؤمنة بتقديم مبلغ متفق عليه

إلى أسرة الشخص المستأمن إذا توفي في خلال مدة محددة لقاء قسط محدد يدفعه في تلك المدة شهرياً أو سنوياً للجهة المؤمنة .

هذه هي الأنواع الثلاثة التي ينقسم إليها التأمين من حيث موضوعه ، والتي ترجع إليها جميع عقود التأمين المعروفة مهما اختلفت في مضامينها والالتزامات والشروط المشروطة فيها .

وبعض هذه الأنواع قد تجاوز واقعنا الذي نعيشه حدود الاختيار إلى حدود الإلزام القانوني الذي لا خيار فيه للمكلف .

فالتأمين من المسئولية تجاه الغير توجبه القوانين إيجاباً على كل صاحب سيارة مثلاً ، كيلا تذهب جناياتها على الأرواح والأموال هدراً إذا كان صاحبها أو سائقها مفلساً ، وليس لديه ما يكفي للوفاء بتعويض ما أحدثته من أضرار للغير .

وكذلك طائرات النقل فإنها لا يجوز قانوناً أن تطير مالم تكن شركة الطيران مؤمنة لدى شركة تأمين على حياة كل من يكون فيها من طاقمها وركابها دون أن يحتاج ركاب الطائرة إلى عقد هذا التأمين بأنفسهم قبل ركوبها .

ب) أما التأمين من حيث طريقته فينقسم إلى نوعين :

الأول)— تأمين تبادلي (Assurance Mùtuelle)

والثاني)— تأمين لقاء قسط (A. Aprime)

فالتأمين التبادلي هو الذي يقوم به فئة من الناس كأهل سوق معينة مثلاً يتعرضون لنوع من المخاطر ، فيكتتبون فيما بينهم بمبالغ نقدية يقدم كل منهم حصته منها . وتوضع في صندوق للطواريء ليؤدى منها تعويض لأي مكتتب (مساهم) منهم عندما يقع عليه الخطر الذي اكتتبوا من أجله . فإن لم تف الأقساط المجبية تزاد أو يُكتفى بالموجود منها ، وإن زاد منها شيء بعد تعويض الضرر الواقع على صاحبه يعاد إلى المكتتبين ، أو يترك رصيداً للمستقبل . وواضح أن هذا النوع هو بدائي بسيط ، وهو أشبه بجمعية تضامنية تعاونية خاصة لا تهدف إلى ربح .

والتأمين بقسط هو الذي يكون بعقد بين المستأمن والجهة المؤمنة (وهي شركة في الغالب) على أن يدفع لها المستأمن مبلغاً معيناً عن كل دورة زمنية يسمى : قسط التأمين ، في مقابل تعهدها بتعويض الضرر الذي يصيبه إذا وقع الخطر المؤمن منه . وما

يزيد من الأقساط المجبية عن تعويضات الأضرار الواقعة يكون ربحاً للجهة المؤمنة لقاء قيامها بهذه المهمة .

والمفروض في الحالات العادية أن تزيد الأقساط عن التعويضات ، لأن هذا النوع من التأمين فيه إلى جانب المعنى التعاوني غرض تجاري للجهة التي تقوم به وتديره . فلذلك تبني تعهداتها التأمينية فيه على إحصاءات دقيقة للمخاطر المؤمن منها لمعرفة نسبة وقوعاتها ، وتعتمد فيه قانون الأعداد الكبيرة الذي سبقت الإشارة إليه ، والذي ينقل مسئولياتها عن المخاطر من نطاق الإحتمالات والمفاجآت إلى نطاق الخسائر المحققة . وفي ضوء كل ذلك يحدد مبلغ القسط الذي تستوفيه من المستأمن في كل نوع من المخاطر .

موازنة بين التأمين التبادلي والتأمين بقسط :

يبدو للمتأمل أن التأمين التبادلي في صورته البسيطة الآنفة الذكر يصبح غير قادر على تلبية الحاجة العامة على نطاق واسع ، عندما يشيع التأمين ويكثر الإقبال عليه ، ويمتّد إلى مختلف أنواع المخاطرة . فمع اتساع نطاق التأمين وازدياد الحاجة إليه في شتى الأخطار يتجه إلى التأمين الإسترباحي لقاء قسط لأن فيه التزاماً قانونياً بتعويض الأضرار ، فيكون أكثر تطميناً للمستأمن ، ولأن فيه إدارة متفرغة لعقوده تلبي جميع طلبات التأمين من مختلف الأخطار .

وإيضاح ذلك أنّ التأمين التبادلي في صورته البسيطة السالفة البيان يتعاون فيه أشخاص محددون معينون معرضون لنوع من الأخطار ، وذلك بإنشاء صندوق تعاوني من أموالهم لترميم أضرار من يقع عليه منهم شيء من تلك الأخطار المتوقعة . فإذا كثر هؤلاء الراغبون في هذا التعاون ، وفي نطاق أوسع يشمل أنواعاً أكثر من الأخطار ، فإنهم يحتاجون إلى من يجمع هؤلاء الراغبين الذين قد يكثر عددهم حتى يتعذر أن يعرف بعضهم بعضاً ، وإلى من يدير عملية التعاون إكتتاباً وتنفيذاً لقاء عوض يتناوله عن هذه الإدارة .

فهذا المدير الجامع للمتعاونين هو شركة التأمين في طريقة التأمين بأقساط . والمتعاونون المكتتبون هم مجموعة المستأمنين المتعاقدين مع الشركة . والعوض الذي تأخذه الشركة لقاء إدارة عملية التعاون هذه هو الربح الذي تربحه ، وهو يتألف من الفرق بين ما تقبضه من أقساط (وهي تقابل ما يكتتب به المتعاونون في التأمين التبادلي) ، وبين ما تؤديه من تعويض للمصاب ترميماً لأضراره .

فليس من فرق في الأساس بين طريقة التأمين التبادلي وطريقة التأمين بأقساط ،

وإنما الطريقة الثانية هي تنظيم فني في إدارة عملية التعاون عندما يكثر عدد الراغبين فيه ولا يعرف بعضهم بعضاً . وفي الطريقة الأولى يرد ما يزيد من أموال الصندوق عن تعويض الأضرار الواقعة إلى أصحابه المكتتبين . وفي الطريقة الثانية لايرد إلى دافعي الأقساط الوفر الحاصل من الفرق بين الأقساط والتعويضات ، بل يبقى ربحاً لشركة التأمين بمثابة تعويض عن إدارة العمل ، وتغطية نفقاته الكثيرة من أجور المركز وموظفيه وسائر الأجهزة واللوازم التي يحتاج إليها ، وضبط حساباته فكل ذلك يحتاج إليه القيام بمهمه التأمين وتنفيذاتها عندما يتسع ويكثر جداً عدد المستأمنين وأنواع الأخطار التي يراد التأمين منها ، وتحتاج هذه المهمة وعملياتها الكثيرة المعقدة إلى تفرغ إداري وفني من القائمين عليها والعاملين فيها . وعندئذ تصبح مسعى اكتسابياً ، وعملاً اقتصادياً جانبياً يقوم إلى جانب النشاط الإقتصادي العام لأجل حمايته .

فالجيش الذي يقوم بحماية البلاد وتتعاون جنوده وقياداته وإداراته على هذه الغاية الوطنية النبيلة منصرفين إليها ومتفرغين لها يصبح الانخراط فيه احترافاً عسكرياً تكتسب عناصره معيشتها من طريقه بصورة كافية لائقة . وهذا إلى هنا يبدو منطقياً ومعقولاً ، ولا يثير ولا يستحق أي اعتراض من الوجهة الإقتصادية .

ولكن الذي حصل أن عنصر الربح لما دخل في الموضوع أصبح عنصر إغراء يدفع إلى الإستزادة ، وأصبح بالتالي هو الهدف الرئيسي لدى شركات التأمين قبل الفكرة التعاونية النبيلة ، فانعكس الموضوع ، وأصبحت الوسيلة غاية ، والغاية وسيلة ، وأصبحت شركات التأمين تتحكم في الحاجة الملحة إليه ولا سيا حين تفرضه القوانين بصورة إلزامية على الناس كالتأمين على السيارة من المسئولية ، وتأمين رب العمل على حياة العمال ، أو يفرضه التعامل التجاري كالتأمين على البضائع المستوردة إذا فتح المستورد اعتماداً بقيمتها لدى مصرف ، لا يفتح بثمن البضاعة اعتماداً إلا إذا أمّن المستورد عليها لتكون ضماناً للإعتماد المصرفي .

وهكذا أصبحت شركات التأمين تفرض أقساطاً عالية ، وتجني أرباحاً باهظة استغلالاً لحاجة الناس وإضطرارهم طمعاً في زيادة الربح الذي أصبح هو هدف شركات التأمين .

وقد أحدث هذا ردة فعل أدت إلى قيام نوع جديد من التأمين التعاوني التبادلي (A. Mutuelle) تقوم به منظمات تعاونية على نطاق واسع غير محصور بنوع من المخاطر ،

ولا بفئة خاصة من الناس . وتفرض فيه أقساطاً بقدر ما يكفي لتغطية النفقات الضرورية وأجور العاملين دون أي ربح فوق ذلك ، وتستخدم في تحديد الأقساط قواعد الإحصاء وقانون الأعداد الكبيرة كما تفعل شركات التأمين التجارية ، وتتعاقد المنظمة بعقود فردية مع كل مستأمن ، وتلتزم المنظمة في عقودها مع المستأمنين بتعويضٍ كاملٍ لأضرار المخاطر التي تصيبهم ، أو بنسبة مئوية كبيرة منها ، وقد تشترط لضمان كامل الأضرار إمكان زيادة القسط المتفق عليه بنسبة مئوية محدودة أيضاً عند الإقتضاء إذا احتاجت ، وكل ذلك بقصد تخفيض الأقساط إلى أدنى حد يكفي لتغطية النفقات والأجور دون ربح ولا خسارة .

وهذا النوع من التأمين التبادلي قد أقضّ مضاجع شركات التأمين وأزعجها ، لأنه نافسها لمقاومة استغلالها منافسة قوية وفنية صالحة لأن تحل محل شركات التأمين التجارية في النطاق الواسع الذي تعمل فيه ، ولكن على أساس تعاوني وتبادلي محض يقدم للمستأمنين حماية رخيصة بسعر الكلفة .

هذا ، ولأجل التمييز بين هذا النوع الجديد من التأمين التبادلي ، وذاك النوع القديم البدائي الذي سبقت الإشارة إليه (ويكون محصوراً بين فئة محدودة كأهل سوق أو حرفة يقيمون فيما بينهم صندوقاً مشتركاً للطوارىء لا يقوم بعقود ولا يصلح أسلوبه للحلول محل الشركات على النطاق الواسع) أرى للتمييز بين هذين النوعين أن يسمّى ذاك النوع البدائي (تأمينا تعاونياً (A. Cooperative)) ، وهذا النوع التعاوني الجديد الآنف الذكر : (تأميناً تبادلياً (A. Mutuelle)) لأنه تعاقدي يقوم بعقود تنشيء التزامات متقابلة متبادلة بين الجهة المؤمنة وكل مستأمن على حدة ، وعلى هذا التمييز الإصطلاحي سأجري في بقية بحثي هذا . كما أُسمي الجهات التي تقوم بتأمين تبادلي من هذا النوع : « منظمات التأمين » ، في مقابل شركات التأمين التي تهدف إلى الإسترباح التجاري .

هذا ، ولكي تؤخذ صورة صحيحة عن التأمين بقسط في واقعه العملي والقانوني اليوم يجب أن تلاحظ الأمور التالية :

ملاحظات تكشف عن نظام التأمين وأهم قواعده القانونية :

أولاً)— يجب التميز بين نظام التأمين القانوني وعقود التأمين :

فنظام التأمين هو قواعد قانونية موضوعية يقصد بها في التشريع فسح المجال للتعاون

على تفتيت آثار المخاطر المختلفة وإزالتها عن عاتق المصاب ، وذلك بطريق التعاقد بين جهتين :

— مؤمِّن يلتزم بتعويض المصاب عن الأضرار التي تلحقها به الحوادث المؤمن منها .

— ومستأمن يلتزم بقسط من المال يدفعه للجهة المؤمنة لقاء إلتزامها بالتعويض عليه إذا وقع الحادث الخطر الاحتمالي .

أما عقود التأمين فهي تلك العقود الفعلية التي تعقد بين المستأمنين والجهات المؤمنة لهم تطبيقاً لنظام التأمين واستفادةً منه . وهذه العقود قد يشتمل كل عقد منها على خلاف ما يشتمل عليه عقد آخر من مشارطات والتزامات قد تكون موافقة لقواعد النظام فتقبل وتنفذ ، أو تكون مخالفة له فترفض وتبطل ، أو تكون تعسفية فيعطي القانون القضاء حق تعديلها عند الإقتضاء .

ثانياً)— إن في نظام التأمين على الأموال مبدأ قانونياً لا يجوز الخروج عليه في أية حال ، وهو أن الضمان عقد تعويض يقصد به تعويض المستأمن عن الخسارة الحقيقية التي أصابته فقط ، أي التي وقعت له بالفعل . فلا يجوز له أن يحقق من وراء ذلك أي ثراء . ولولا ذلك لأصبح هلاك البضاعة المؤمن عليها خيراً من سلامتها . وفي هذا محاذير لا يسوغ إقرارها .

وهذا بخلاف التأمين على الحياة فإن التعويض فيه عند وقوع الموت يكون هو المقدار المتفق عليه بالعقد دون نظر إلى مبلغ أسرة المتوفى من وفاته ، أو ضرر الشخص الذي إشترط المستأمن من دفع التعويض إليه حال الوفاء .

ثالثاً)— إن الأسس الفنية للتأمين تستند كلها إلى محور واحد وتدور عليه ، هو تحقيق التضامن بين جماعة من الناس تتهددها مخاطر واحدة . حتى لقد وصف التأمين وصفاً حقاً بأنه هو : « في التضامن » . وهذا التضامن فيه يقتضي ثلاثة أمور ، هي : (١) تعاون المستأمنين (٢) والمقاصة بين المخاطر (٣) والاستعانة بالإحصاء المنظم .

وهذا التعاون تختلف درجة ظهوره بحسب شكل التأمين .

ففي التأمين التبادلي تبرز فكرة التعاون الخالصة بصورة مباشرة سافرة . أما في التأمين الاسترباحي بقسط (وهو الشائع) فإن التعاون فيه يتحقق بصورة غير مباشرة ، وذلك عن طريق التقاص بين التعويضات التي تدفعها الشركة عند تحقق الأخطار المؤمن منها وبين الأقساط التي تجبيها من المستأمنين .

أي أن التعويض في الحقيقة كأنما يدفعه مجموع المستأمنين إلى المتضرر من بينهم عن طريق رصيد الأقساط لدى الشركة . وهذا الأساس التضامني التعاوني في نظام التأمين هو أهم ما يميزه عن القمار .

رابعاً)ـــ أن الفكرة التعاونية في نظام التأمين يتوصل إليها عن طريق تجزئة المصائب وتوزيع نتائجها على أكبر عدد ممكن . فبقدر ما يزداد عدد المستأمنين تزداد تجزئة الأضرار وتوزيعها . فهي عملية تفتيت وتشتيت للأضرار المؤمن منها . حتى إن هذا التشتيت قد ابتكرت له وسائل تكاد تصل به إلى درجة التلاشي عن طريق ما يسمونه (إعادة التأمين Reassurance) حيث تلجأ شركة التأمين نفسها إلى التأمين مما يلحقها من تعويضات لدى شركات عالمية كبرى . وهذا ما استحسن أنا تسميته (التأمين المركّب) .

خامساً)ـــ أن التأمين من المسؤولية نوع هام شائع واسع النطاق . ويمكن قانوناً أن يرد على كلتا المسؤوليتين المدنيتين : العقدية والتقصيرية . ولكنه لا يصح وروده على المسؤولية الجنائية عن الفعل الصادر من المؤمن له ، ولا على المسؤولية المدنية الناشئة من خطئه العمد وغشه ، كيلا يكون التأمين في هذه الحالات مسهلاً لارتكاب الجريمة أو الغش ، أو تعمد الخطأ الموجب لإحدى المسؤوليتين العقدية أو القصيرية . فبالتأمين من المسؤولية في حدوده القانونية هذه يضمن المؤمن الأضرار التي تلحق المستأمن من مسؤوليته المدنية (أي المالية) كمسؤولية صاحب السيارة مثلاً تجاه المتضررين بحوادثها ، دون المسؤولية الجنائية .

فالتأمين من المسؤولية ينفع المتضررين من الحوادث بما يحققه لهم من تعويض ولو كان المسؤول عن الحادث فقيراً معسراً ، والتعويض كبيراً ، كما أنه ينفع المسؤول القانوني الذي قد تبهظه المسؤولية بضخامة التعويض .

سادساً)ـــ يكون محلاً صالحاً للتأمين في النظر القانوني كل مصلحة اقتصادية مشروعة تعود على الشخص من عدم وقوع خطر معين . ويشمل ذلك سلامة الإنسان في نفسه وفي أمواله وسائر حقوقه ، وسلامة كل من لهم به صلة من جميع الكوارث والأخطار ، فيدخل فيه التأمين على الحياة ، والتأمين من الحريق والغرق والقوى القاهرة ، ومن السرقة ، ومن كل أنواع العدوان التي تقع من الغير ، وأنواع المضار التي تقع قضاء وقدراً ، سوى ما سبق إستثناؤه من المسئولية الجنائية ، والمسؤولية المدنية (أي المسئولية الحقوقية بالمال) عن العمد والغش الصادرين من المسئول نفسه .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مدى تغلغل التأمين التعاقدي في هذا العصر :

لا يكون مبالغاً من يقول : إنَّ التأمين التعاقدي قد انتشر في هذا العصر بجميع أنواعه الثلاثة (التأمين على الأشياء ، ومن المسئولية ، وعلى الحياة) إنتشاراً يصلح به أن يعد اليوم من سمات هذا العصر ومميزاته في طريق التعامل ، فيقال عصر التأمين كما يقال عصر الكهرباء وعصر السرعة . فقلما يوجد فرد من الناس أو مجموعة في صورة شركة أو جمعية لا يكونون مرتبطين بأحد أنواع التأمين المذكورة إما بالإلزام القانوني كالتأمين على السيارة من المسئولية تجاه الغير ، وتأمين شركات الطيران على طائراتها وعلى حياة ركابها ، وإما بمحض الإختيار من ذوي المصالح بمختلف أنواعها ، كالتأمين الشامل على السيارات التي يكاد يصبح عددها في كل بلد نصف أو ربع عدد سكانه ، إذ أصبحت حاجة الناس إليها في مواصلاتهم كحاجة الإنسان إلى الحذاء ، وبنسبة كثرتها تكثر الأخطار منها وعليها ، وكالتأمين على المتاجر والمصانع والمباني الضخمة من الحريق . وكالتأمين على المجوهرات وعلى التحف الفنية الثمينة ، وعلى الأثريات النادرة وسائر العاديات القديمة من السرقة والحريق ، فلا يوجد متحف في العالم اليوم غير مؤمن على موجوداته التي تتجاوز قيمها حدود التصور ، ولا يوجد حديقة حيوان أو ملعب (سيرك) غير مؤمن على حيواناتها النادرة الثمينة ، وإن المسالك التي تغلغل فيها التأمين لا تحصى . ولولا هذه التأمينات لكانت كل من هذه الجهات معرضة لمخاطر تجر أضراراً وخسائر ماحقة .

حتى أن التأمين على الأشياء ذات القيم الضخمة كالمباني الفخمة وتحف المتاحف ، والطائرات ، والمصانع والمتاجر الكبرى لا تستطيع شركة تأمين أن تتحمل على عاتقها وحدها التأمين عليها لأن تعويضاتها عند وقوع الخطر المؤمن منه قد تتجاوز الملايين إلى المليارات ، وهذا ما دعا إلى ابتكار الطريقة الجديدة في التأمين التعاقدي الاسترباحي ، وهي التي تسمى : (إعادة التأمين) أو (التأمين المعاد) ، وقد سبقت الإشارة إليها ، فإن من غايات هذه الطريقة التغلب على مثل هذه الحالات التي تعجز أي شركة تأمين ، مهما بلغت قدرتها المالية ، عن تحمل التعويضات الهائلة التي قد تترتب عليها فيها . فتعيد التأمين على المحل الواحد العظيم القيمة من الشركة المؤمنة الأولى لدى ثانية فأكثر ، ثم يعاد أيضاً من هؤلاء لدى شركة ثالثة فأكثر .

وهكذا يتكرر التأمين . وبذلك تتضافر في النتيجة قدرات جميع الشركات التي أعيد التأمين لديها على تفتيت الأثر الكبير للمصيبة الضخمة ، وتوزيعه على رؤوس جميع

دافعي الأقساط في هذه الشركات العالمية جميعاً ، لافي واحدة منها فقط ، بحيث لا تتحمل الشركة الواحدة منها من تعويضات المصيبة الضخمة سوى القسط الذي دفعته للشركة المعاد لديها التأمين .

هذه لمحة عن مدى تغلغل التأمين على الأشياء والتأمين من المسئولية في الميدان الاقتصادي وفي المجالات الحيوية بوجه عام .

أما التأمين على الحياة فإنه ، وإن لم يبلغه النوعان الأولان في مدى التغلغل والشيوع ، هو واسع الإنتشار ، ويزداد لجوء الناس إليه في جميع البيئات وعدد ممارسيه في زيادة متصاعدة باستمرار. وتتخذ شركات التأمين فيه أساليب ترغيبية خاصة به . فالأقساط التي يدفعها المستأمن سنوياً في معظم عقود التأمين على الحياة تعاد إليه إذا لم تقع الوفاة في المدة المحددة بالعقد ، وتعتبر ادخاراً له ، وتكون فائدة الشركة في هذه الحال إستثمار هذه الأقساط . ولشركات التأمين في عقود التأمين على الحياة شروط وأساليب مختلفة بين شركة وأخرى . ويلجأ كثير من الناس للتأمين على الحياة بدافعين :

١ ـــ دافع الرغبة في الادخار المذكور ، حيث لا يخسر المستأمن في هذه العملية شيئاً ولا القسط المدفوع إذا بقي على قيد الحياة .

٢ ـــ ودافع الحرص على مستقبل أسرته من زوج وأولاد إن أصابته مصيبة الموت حيث يأتيهم مبلغ التأمين معونة ذات بال عند فقدهم عائلهم .

إن نظرة إلى هذا المدى الذي وصل إليه إنتشار التأمين التعاقدي ينبيء ، ولا شك ، بأنه يلبي حاجة أساسية للناس في حياتهم . كحاجتهم تقريبا إلى نظام الإيجار .

ولا يرد على هذا الإستنتاج إنتشار المفاسد الأخلاقية والخمور والدخان ونحو ذلك ، فإن إنتشارها يدل على انحراف وضلال لا على حاجة في حياة المجتمعات ومناشطها ، لأن انتشار المفاسد دائماً تجذب إليه لذة ومتعة يفقد فيها الإنسان ضوابطه العقلية وتضعف كوابحه تجاه شهواته ، فينزلق . أما انتشار التأمين فإنه يختلف تفسيره تماماً ، إذ ليس للإنسان متعة ولا لذة في أن يدفع جانباً من ماله لشركة التأمين لولا حاجته إلى الأمان من بعض الأخطار ، فالخشية من العدو تحمل الإنسان على البذل في سبيل التسلح والحفاظ على قدرة الدفاع ولو لم يهجم العدو ولم تقع الحرب .

ومن المسلمات أن المخاطر المتوقعة هي من أعداء هذا الإنسان ومزعجات حياته ومعوقات نشاطه . فالتماس الأمان من عواقب هجماتها المضرة أو المدمرة إذا أمكن ذلك بطريقة رخيصة نسبياً فمن حق الإنسان أن يراها حاجة أساسية من حاجات حياته . وقد وجد الناس هذا في طريقة التأمين . وهذا سر شيوعه وانتشاره ذلك الإنتشار العظيم في أقطار العالم .

القسم الثالث
الموقف الإسلامي الواجب من التأمين
بمقتضى أدلة الشريعة وأصولها

مما لاريب فيه ولا مراء أن التأمين غير الإسترباحي بنوعيه : التعاوني المحض البدائي والتبادلي المتطور جائز (إن لم يعتبر مطلوباً) بالنظر الشرعي الإسلامي ، وإنه يعتبر من صميم التعاون الذي تأمر به الشريعة وتحض عليه في نصوصها الأساسية من الكتاب والسنّة ، وفي أصولها وقواعدها العامة المستمدة منها . ذلك لأن هذا النوع من التأمين حتى في صورته المتطورة التي تقوم على عقد وقسطٍ يؤديه المستأمن ، والتزامٍ بالتعويض عند وقوع الخطر تتعهد به الجهة المؤمنة هو تعاون محض خال من كل ربح أو استغلال حاجة . وليس القسط الذي يؤخذ فيه من المستأمن إلا لتغطية النفقات اللازمة لإدارة هذا التعاون المتبادل . وليس التعويض الذي تؤديه الجهة المؤمنة عند وقوع الخطر سوى معونة تقدم للمستأمن المصاب لترميم ضرره . وهذه المعونة يمكن أن تلتزم إلتزاماً بعقد ، وتكون لازمة واجبة التأدية ولو بلا مقابل أصلاً ، ولاسيما بناءً على قاعدة التزام التبرعات في الإجتهاد المالكي . فبطريق الأولوية تكون لازمة عندما تلتزم بمقابل هو القسط يأخذه الملتزم المؤمن **لا ليربح منه** بل ليستعين به على أداء التزامات بمعونات أخرى لآخرين .

ويستوى في جواز هذا التأمين ما كان منه على الأشياء ، من المسؤولية ، أو ما يسمى تأميناً على الحياة ، لأنه في جميع ذلك تعاون غير إسترباحي على ترميم ضرر متضرر ، أو مساعدة غارم في مسئوليته ، أو مواساة أسرة متوفى بنوع من الجبر لمصابها . ولا أعلم ولا أظن أحداً من علماء الشريعة وفقهائها المعاصرين يخالف في هذا ، بل الكل في جميع المناسبات يعلنون تأييدهم للتأمين التعاوني .

أما التأمين الإسترباحي فهو محل للخلاف الشديد بين علماء الشريعة المعاصرين .

فقد انقسموا فيه ما بين مبيحٍ مؤيد ، ومانـعٍ مفنّدٍ ، ومجيز لبعض أنواع التأمين دون بعض . وأكثر الخلاف شدة وحدة واقع فيما يسمى التأمين على الحياة .

كان أول مؤتمر إسلامي عولج فيه موضوع التأمين من الوجهة الإسلامية ببحث شامل محاضرةً ومناقشةً هو أسبوع الفقه الإسلامي الذي عقد بدمشق في ١ - ٦ من نيسان /١٩٦١ ، وكان كاتب هذا البحث الآن هو أول من قدم إذ ذاك بحثاً شاملاً في التأمين بأنواعه كلها ، وقد عرضت فيه جميع الملابسات والشبهات التي بنظر سطحي إليها يفتي بتحريمه من يحرمه من علماء العصر . ورأيت أن الطريقة الصحيحة التي من شأنها أن توصل إلى نتيجة صحيحة بنظر الفقه الإسلامي ومنظاره في بحث هذا الموضوع الخطير من قضايا الساعة إنما هي في الكشف عن حقيقة نظام التأمين التعاقدي : فكرته ، ودواعيه ، ونشأته الأولى ، وتطوره وتنوعه وإمتداداته ، وقواعده القانونية وواقع عقوده بين شركات التأمين والمستأمنين ، مستمداً ذلك كله من منابعه الأصلية ومراجعه في الكتب والموسوعات القانونية والاقتصادية ، دون تعويل على أي فكرة أو صورة عنه مكونة في مخيلات من يفتون بتحريم أو تحليل بنظر سطحي لم يتكون بطريقة علمية وبحث مثبّت .

وإنني باتباعي لهذا الطريق العلمي في الكشف عن حقيقة نظام التأمين ، ثم موازنته بميزان الفقه الإسلامي الحر انتهيت في بحثي ذاك القديم في أسبوع الفقه الإسلامي بدمشق إلى نتيجة إيجابية هي جواز نظام التأمين بكل أنواعه الثلاثة : التأمين على الأشياء ، ومن المسئولية ، وعلى الحياة ، وبطريقتيه : التبادلية والاسترباحية التجارية باعتبار أنه في أصله نظام تعاوني يعين على غاية مشروعة بل واجبة في الشرع الإسلامي هي جبر المصابين بالأضرار من وقوع الأخطار بطريقة تفتت آثارها وتشتتها وتحولها عن رأس المصاب إلى رؤوس كثيرة جداً بحيث لا يشعر أحدها بما يصيبه منها .

وقد شبهت في بحثي القديم إذ ذاك عقد التأمين في موضوعه وغايته بسَفُّود الصاعقة . وهو القضيب المعدني الذي يقام في أعالي المباني الكبيرة العليا لوقايتها من الصواعق . فهو لا يمنع السحب المصطخبة من أن تقذف بالصواعق ولكنه إذا نزلت الصاعقة فوق البناية يتلقاها ويحولها إلى الأرض حيث تنزل بئراً تبعثر قوتها في الأعماق ، وتطفئها فتكون لها قبراً .

وإن الطريقة الإسترباحية في التأمين لا مانع منها شرعاً من حيث المبدأ لأنها من مقتضيات انتشار هذا النظام على نطاق واسع جداً في مختلف أنواع الأخطار إذ يصبح في

حاجة إلى إدارة تستلزم تفرغاً ونفقات ، وتحتاج تغطيتها إلى ربح تدرّه عمليات التأمين ، كسائر من يتفرغ لإدارة أي عمل نافع يقدمه للمجتمع ويحقق به مصلحة له كما سبقت الإشارة إليه .

هذا من حيث المبدأ ، أي أن الاسترباح عن طريق عمليات التأمين التعاقدي لا أرى مانعاً شرعياً منه في ذاته . أما إذا لحق الطريقة الاسترباحية في واقعها العملي بين شركات التأمين ملابسات وشوائب وانحراف واستغلال ربوي أو شبه ربوي ، كما إذا كانت شركات التأمين تضع في عقودها شروطا ربوية أو استغلالية مما لا ينبغي إقراره شرعاً ، فإننا نحكم على هذه الشروط بالفساد والمنع ، لا على أصل النظام التأميني ، وذلك نظير البيع الذي أحلّه الله في شريعة الإسلام نظاماً صحيحاً لتبادل الأموال وفاءً لحاجات الحياة في المجتمع . فإذا تبايع اثنان من الناس بيعا فيه شروط غير مقبولة شرعاً فإننا نحكم بفساد هذه الشروط والعقد الذي تضمنها ولا نحكم بمنع نظام البيع من أساسه .

وهذا نتيجة لما سبقت الإشارة إليه في بحثنا هذا من وجوب التمييز بين نظام التأمين وعقود التأمين التي تعقد تطبيقاً له .

ومثل ذلك لو كانت شركات التأمين تستثمر احتياطي أموالها بطريق المراباة ، فإن هذا لا علاقة له بعقود التأمين التي تعقدها مع عملائها المستأمنين ، بل هي قضية منفصلة نحكم عليها بالحرمة على حدة ، كالتاجر الذي يبيع ويشتري بعقود صحيحة شرعاً ، ولكنه يقرض ما لديه من المال النقدي الاحتياطي بالربا ، فإننا نحكم بحرمة قروضه الربوية ، ولا نحكم بالحرمة لهذا السبب على عقوده التجارية الأخرى بيعاً وشراء .

وقد أوردت في ذلك البحث القديم جميع الشبهات التي يتصورها في التأمين من يفتون بحرمته شرعاً ، ونقضتها بالحجة واحدة فواحدة حتى انهارت تلك الشبهات جميعاً ، لأنها في الواقع لم تكن قائمة على دراسة تعمقية للتأمين في منابعه ومراجعه الأصلية ، وإنما كانت قائمة إما على نظر سطحي أو سوء فهم ، أو عدم استيعاب للأصول الشرعية القياسية ، والقواعد والفروع الفقهية ، إن تلك الشبهات التي يتصورها من يفتي بتحريم التأمين لوجودها فيه هي الأمور الستة التالية :

١ — أن التأمين ينطوي على معنى القمار.
٢ — أنه ينطوي على معنى الرهان .

٣ — أن فيه تحدياً للقدر الالٰهي ، ولا سيا التأمين على الحياة .
٤ — أن فيه غرراً ، والغرر منهي عنه شرعاً بنصوص السنة النبوية الثابتة .
٥ — أن فيه جهالة وهي تمنع صحة العقد شرعاً .
٦ — أن فيه معنى الربا ، وهو محرم بنص القرآن ، لأن المستأمن يبذل قسطاً ضئيلاً ، ويأخذ إذا وقع الخطر تعويضاً كبيراً بلا مقابل .

وبناء على ما كونته لنفسي ، وألهمني إياه الله سبحانه من فهم للحقيقة التعاونية في نظام التأمين مستمد بطريقة علمية من مصادره الأصيلة ، قمت في بحثي القديم ذاك بإدحاض جميع هذه الشبهات .

١ — فبعض تلك الشبهات قد أوضحت أنه توهم محض لا يستند إلى أساس ، وهو الشبهات الثلاث الأولى (القمار ، والرهان ، وتحدي الأقدار) .

وأضيف هنا في إدحاض شبهة القمار نقطتين مهمتين أشار إليهما الأستاذ الدكتور محمد نجاة الله الصديقي في بحثه الذي استعرض فيه الكتابات المعاصرة عن الإقتصاد الإسلامي (ص / ٤٩) حيث بيّن من الفروق الأساسية بين القمار والتأمين ما يلي :

أ) أن الخطر الذي يتحمله المقامر يصنعه بنفسه ، بينما أن الخطر الذي يتعرض له المستأمن ، إنما ينشأ من النشاط الإقتصادي وطوارئه ، والمستأمن يحاول أن يتقيه ، ويتحمل كلفة في سبيل ذلك هي قسط التأمين .

٢ — وتختلف المقامرة عن التأمين أيضا في الأثر الاقتصادي : فالمقامرة تشوش نظام الحياة الطبيعي المبني على العمل والمكافأة عليه ، كما تسيء إلى التوزيع العادل للدخل والثروة ، بينما أن التأمين يزيل التشويش من طريق الحياة الإقتصادية ، ذلك التشويش الناشيء عن الحوادث والكوارث التي لا يد للإنسان فيها . فأي صلة ترى بعد ذلك بين القمار والتأمين ؟!!

وقد لاحظ الدكتور الصديقي في هذه المناسبة من بحثه (ص / ٤٩ — ٥٠) أن أكثر الذين كتبوا في التأمين من علماء الشريعة لم يشيروا إلى قانون الأعداد الكبيرة الذي يبنى عليه نظام التأمين ، كما أنهم لم يقوّموا آثار التأمين في الحياة الإقتصادية .

هذا ، وأما بالنسبة إلى شبهة المراهنة المتوهمة وإدحاضها فإني أضيف هنا ما جاء في

الموسوعة البريطانية من التفريق بين التأمين والمراهنة من أنه « في قواعد التأمين يشترط في المستأمن أن يكون له مصلحة قابلة للتأمين المطلوب ، وذلك بأن يكون معرضا للخسارة بوقوع حادث محتمل .

ولولا هذا الشرط لأصبح عقد التأمين مجرد مراهنة . فحيثما توجد مصلحة قابلة للتأمين قانوناً يكون عندئذ ما تدفعه الجهة المؤمنة للمستأمن عند وقوع الضرر تعويضاً عن الضرر الواقع ، وليس ربحاً للمستأمن كما في حالة الرهان » .

أقول : ولذا تشترط القوانين المدنية في عقد التأمين لأجل صحته أن لا يؤدي إلى ربح للمستأمن . فلو شرط في العقد أن يكون التعويض عند وقوع الخطر المؤمن ضده أكثر من مقدار الضرر كان ذلك شرطاً مخالفاً للنظام العام ومبطلاً للعقد .

ب) وبعضها أقررت بوجوده في نظام التأمين وعقوده (كالغرر والجهالة) ولكنه لا يمنع جواز التأمين ، فإن للغرر والجهالة درجات وشرائط شرعية للمنع غير متوافرة بالنسبة لنظام التأمين ، كما أن للغرر والجهالة المانعين إستثناءات شرعية معروفة إما للضرورة أو للحاجة صُححت بمقتضاها عقود كثيرة شرعاً وفقهاً مما فيه غرر أو جهالة ، وليست أولى من التأمين بهذا الجواز والرعاية من حيث درجة الحاجة ، وأتيت بالأمثلة الشرعية والفقهية على ذلك ، وأذكر منها هنا فيما يلي ما يكفي للإيضاح كيلا يكون هذا البحث الجديد الآن معلقاً بغيره كل التعليق .

فالغرر هو بناء التصرف على أمر احتمالي مشكوك فيه كبيع ضربة القانص أو الغائص ، وهي ما سيصطاده الصياد أو يقع في شبكته من حيوان ، وما سيخرجه الغواص بغوصته في البحر .

والجهالة هي كون محل العقد أو بعض نواحيه الأساسية غير معلوم ولا محدد كبيع غنمة من قطيع غير معينة بثمن غير محدد .

ومن المسلم الثابت أن النبي ﷺ قد نهى عن الغرر في المعاملات ، والواقع أن كثيراً من المعاملات لا يخلو من غرر . فالشركة والمزارعة والقراض وكثير من صور الإجارة فيها غرر من بعض النواحي ، ولكن تطبيقات هذا النهي الواردة في السنة النبوية بينت نوعية الغرر المقصود بالمنع . فقد نهى ﷺ عن بيع ضربة القانص والغائص تطبيقاً لنهيه عن الغرر ، ونهى أيضاً عن بيع المضامين والملاقيح : فالأول ما سيتولد من فحول الحيوان ،

والثاني ما سيتولد من إناثها . وكان العرب في الجاهلية يفعلون ذلك حرصاً على إقتناء أنسال الأصائل من الإبل والخيل . فلِلْغرر الفاحش في هذه الصفقات وما ينشأ عنه من مشكلات وخلافات نهوا عن ذلك كي ينتظروا حتى تنتج هذه الحيوانات أولاداً فتباع أولادها .

وفي الوقت نفسه نجد أن النبي عليه السلام نهى كذلك عن بيع الثمار على أشجارها قبل أن يبدو صلاحها وتأمن الآفات من الأنواء وجوز بيعها بعد ذلك ، مع أنها يبقى في بيعها بعد ذلك نوع غرر وجهالة أقل مما قبله . فدل على أن هذا القدر من الغرر لا يضر ، لأنه القدر الطبيعي الموجود في كثير من تصرفات الناس ومعاملاتهم .

وقد جوز الفقهاء تطبيقاً لذلك بيع الثمار المتلاحقة على أشجارها . والمتلاحقة هي التي لا تنعقد دفعة واحدة بل تزهر وتنعقد بصورة متجددة مستمرة كالخرشوف والباذنجان والقثاء ونحوها . وقالوا : يجعل ما سيوجد (مع أنه معدوم) تبعاً للموجود نظراً للحاجة إلى هذا البيع . ولا يخفى مافي هذا البيع من غرر وجهالة .

وكذلك جوزوا استئجار الظئر المرضع بطعامها وشرابها وكسوتها للحاجة رغم مافي هذه الإجارة من غرر وجهالة واضحين في الجانبين من حيث عدد الرضعات ومقدار اللبن ومقدار الطعام والكسوة ونوعها .

ويقرر فقهاء المذهب الحنفي في الجهالة أنها لا تمنع صحة العقد إلا إذا كانت تفضي إلى نزاع مشكل — وهو الذي تتساوى فيه حجة الطرفين — كبيع شاة من قطيع مثلاً (هكذا بدون تعيينها) فالبائع هنا يريد إعطاء الرديئة ، والمشترى يطلب الجيدة ، وكل منهما حجته عدم التعيين . أما حيث لا تؤدي الجهالة إلى نزاع مشكل ، كإبراء الإنسان ، ديونه مثلاً عن جميع الحقوق ، وكفالة شخص لغيره في كل ما سيترتب عليه من ديون لفلان ، فهذه الجهالة في الديون المبرأ عنها أو المكفولة لا تمنع صحة الإبراء والكفالة لأن التعميم أزال تأثير الجهالة وجعل حجة المدين عند الاختلاف في الشمول هي الراجحة ، فلا يكون النزاع إذا حصل بسبب هذه الجهالة نزاعاً مشكلاً ، بل يمكن فصله قضاء بحجة راجحة .

ولا يخفى أن عقد التأمين ينطبق عليه في كلا الأمرين أعني (الغرر والجهالة) هذه الحالات غير المانعة كما هو مبسوط وموضح في بحثي القديم ذاك ، وفي مناقشاته المنشورة

معه . بل يمكن القول بأن القسط الذي يدفعه المستأمن في عقد التأمين إنما يقابله في الحقيقة ذلك الأمان الذي يحصل عليه بسبب تعهد المؤمن بتعويض ضرره من الخطر المؤمن منه . وهذا التعهد بالتعويض له تخريجات شرعية عديدة ممكنة ، منها قاعدة الوعد الملزم في المذهب المالكي ، ومنها قاعدة لزوم الوعد إذا علق بشرط مشروع عند الحنفية ، (والشرط المعَلّق عليه هنا هو أداء الأقساط) . وعندئذ يكون العوض المقابل للقسط في عقود التأمين بقسط هو الأمان الذي يحصل عليه المستأمن من آثار الخطر المؤمن منه ، هذا الأمان والاطمئنان يحصل عليه المستأمن بمجرد العقد فوراً . وبهذا التخريج ينتفي الغرر نهائياً من موضوع التأمين التعاقدي .

وقد استغرب بعضهم أن يكون الأمان مما يصح شرعاً أن يقابل بمال ، فأوردت له أمثلة شرعية منها عقد الحراسة الذي لا يقدم فيه الحارس المأجور شيئاً للعاقد الآخر سوى هذا الأمان ، وليس في الشريعة أي دليل يمنع صحة بذل المال في سبيل الحصول على الأمان الذي هو من أغلى ما يطلبه الإنسان وتقتضيه الحياة كما هو مبسوط وموضح بأدلته الشرعية ومناقشاته في بحثي القديم المشار إليه ، والمنشور في رسالةٍ مطبوعة .

أما شبهة الربا من حيث أن المستأمن يدفع قسطاً ضئيلاً ويتلقى إذا وقع الخطر المؤمن منه تعويضاً لضرره قد يكون أكثر أضعافاً مضاعفة من القسط الذي التزم به فهي شبهة في ظاهرها موهمة وفي الحقيقة واهيه لا تنهض ، وذلك متى تذكرنا أن موضوع التأمين التعاقدي قائم من أساسه على فكرة التعاون على جبر المصائب والأضرار الناشئة من مفاجآت الأخطار . وإذا صح أن يعتبر في هذا رباً أو شبهة ربا وجب القول عندئذ بحرمة التأمين التبادلي (رغم أنه غير استرباحي كما سبق بيانه) ، لأن المستأمن فيه أيضاً يدفع قسطاً ضئيلاً ويتلقى في مقابلة تعويضاً أكبر قيمة بكثير عند وقوع الخطر المؤمن منه ، مع أن علماء الشريعة قاطبة ممن عرفتهم في المؤتمرات والندوات الكثيرة أو قرأت لهم من المعارضين في جواز التأمين الاسترباحي يعلنون تأييدهم لطريقة التأمين التبادلي بالإجماع لخلوه من أي شبهة ربوية أو غيرها ، ويقولون إنه هو الذي يتجلى فيه معنى التعاون الذي يأمر به الإسلام .

ولو صحت شبهة الربا أيضاً لوجب تحريم نظام التقاعد والمعاشات لموظفي الدولة ، لأن الموظف يُقتطع من راتبه الشهري نسبة صغيرة ، ويتلقى عند تقاعده أو تتلقى أسرته عند وفاته راتباً شهرياً يكون حتماً بمجموعة في النهاية أقل أو أكثر مما اقتطع منه من مرتبه

مدة الوظيفة ، وقد يكون صندوق التقاعد تقوم عليه منظمة مالية مستقلة وليس تابعاً لخزينة الدولة .

ونريد أن ننبه هنا إلى أن نظام التقاعد والمعاشات في وظائف الدولة (وهو الذي يجمع على جوازه شرعاً علماء الشريعة) ليس استشهادنا فيه هنا في هذا المقام إقراراً منا لجواز كل ما يتضمنه في واقعه القائم في النظم القانونية من أسس وتفاصيل . فالواقع في نظرنا أن نظم التقاعد الحالية فيها شوائب عديدة وظلم واستغلال سيء بالنظر الشرعي الإسلامي ، مما يجعلها في حاجة إلى دراسة تفصيلية خاصة . ولكننا استشهدنا به الآن من زاوية معينة هي أن الموظف في جميع الأحوال ، وفي نظام تقاعدي سليم من الوجهة الشرعية يُقتطع منه أكثر أو أقل حتماً مما يأخذ عند التقاعد أو الوفاة هو أو أسرته ، ولم يعتبر أحد من العلماء في ذلك شبهة رباً لأن الفكرة الأساسية فيه هي معونة الموظف فيه عند عجزه المفروض ولو كان غنياً ، وانتقال هذه المعونة إلى أسرته بشرائط معينة.[1]

الأدلة الشرعية للجواز بعد انهيار الشبهات :

إنَّ إنهيار تلك الشبهات التي هي مستند من يقولون بتحريم التأمين يكفي وحده منطلقاً للقول بجوازه إذ عند زوال الشبهات يكون الأصل هو الإباحة . غير أننا مع ذلك نجد في نصوص الشريعة وفقهها أدلة إيجابية تشهد لجواز التأمين التعاقدي بطريق القياس

---

(١) بعض من كتبوا أخيراً في تحريم التأمين زعم أن علماء القانون يعترفون بأنه قمار ومراهنة ، ويستشهد الزاعم بعبارة للاستاذ السنهوري في كتابه (الوسيط) مفادها « أن شركة التأمين لو اقتصر تعاملها على مؤمن له واحد فقط أو عدد قليل لكان عقد التأمين عندئذ مقامرة أو رهانا غير مشروع »

وأقول : ان هذا مغالطة نقل فيها الزاعم كلام السنهوري مبتورا . فبالرجوع الى كلام . السنهوري بكامله يتبين بوضوح تام أنه إنما يذكر ذلك على أنه وجهة نظر قاصر خاطىء ، ويقول بعده ما خلاصته : « ولكن النظر الى الجانب الآخر الذي يجب الوقوف عنده — وهو جانب العلاقة بين المؤمن ومجموع المؤمن لهم ، حيث لا تكون الشركة المؤمنة إلا وسيطا بينهم ينظم تعاونهم جميعا على مواجهة الخسارة التي تحيق ببعضهم — هذا النظر الى الجانب الآخر المكمل للأول هو النظر السديد الذي يؤصل عقد التأمين ويحدد طبيعته ويبرزه في ثوبه الحقيقي ، وهو أنه تعاون منظم تنظيما دقيقا بين عدد كبير من المعرضين لنوع من الخطر ، حتى اذا وقع على بعضهم كانوا جميعا متعاونين على تحمله بتضحية قليلة من كل منهم هي قسط التأمين » . ثم يقول الاستاذ السنهوري : « فالتأمين اذن تعاون محمود على البر والتقوى ، ويتقي به المستأمنون المتعاونون شر المخاطر التي تهددهم ، فكيف يجوز القول بأنه غير مشروع » ؟ (ر : الوسيط ج ٢/٧ ص/١٠٨٦ — ١٠٨٧) . وبذلك يتبين مدى أمانة النقل لدى الذين بتروا كلام السنهوري ليقلبوه الى اعتراف منه بأن التأمين مقامرة ورهان ! ! !

الشرعي . وقد عرضت هذه الأدلة في بحثي القديم المشار إليه ، وفي طليعتها عقد الموالاة في نظام الميراث ، وعقد الجعالة في المذاهب الفقهية ، نظام العواقل في جنايات الخطأ ، ونصوص المذهب الحنفي في صحة ضمان خطر الطريق ، إلى غيرها من الأدلة ، وأجريت المقايسة الواضحة في كل منها مع نظام التأمين .

ثم بعد ذلك أوردت الردود التي وجهت إلى بحثي وآرائي ومقايساتي من قبل الأساتذة المعارضين ، وعقبت بالرد عليها بالحجة والبرهان المنطقي والشرعي .

ثم أخرجت كل ذلك في رسالة نشرتها منذ أربعة عشر عاماً سنة ١٣٨١ هـ . = ١٩٦٢ م وهي مشهورة متداولة في الأقطار الإسلامية ، عنوانها : (**عقد التأمين ، وموقف الشريعة الإسلامية منه**) .

وبما أن الأدلة الشرعية التي يستند إليها الرأي الإيجابي في جواز نظام التأمين من الوجهة الإسلامية الآن هي هي التي استندت إليها إذ ذاك ، وليس فيها من جديد ، لذلك أكتفي بهذه الخلاصة ، والإشارة إلى مافي رسالتي تلك من تفصيل لتلك الأدلة الشرعية ، والردود والمناقشات الفقهية حولها ، ليرجع إليها من يشاء ، اجتناباً مني لتكرار ما سبق القول والنشر فيه ، لكي يبقى بحثي هذا الآن معروضاً من زوايا جديدة غير مكرورة إلا بالقدر الضروري الذي لابد منه .

هذا ، وإني سأعرض هنا فيما يلي ملاحظتين جديدتين لم تستوفيا في بحثي القديم ومناقشاته :

الملاحظة الأولى)ـــ حول تسمية التأمين على الحياة :

بينت فيما سبق من بحثي هذا الآن أن معارضة أصحاب الرأي السلبي في التأمين من علماء العصر كانت فيما يسمى تأميناً على الحياة أشد منها في بقية أنواع التأمين . وبعض هؤلاء يعلل معارضته وإنكاره الشديد لهذا النوع من التأمين بأن فيه تحدياً لقدر الله تعالى . وخلال المناقشة بيني وبينه في بعض الندوات تبين لي أنه يفهم من التأمين على الحياة أن شركة التأمين تضمن للمستأمن أن يعيش إلى المدة المتفق عليها في العقد . فإذا مات قبل نهايتها تكون الشركة قد خاب تقديرها في تعهدها له باستمرار حياته ، فتدفع لأسرته المبلغ المتفق عليه بدون مقابل له سوى الأقساط القليلة المؤداة كمن خسر الرهان أو جولة القمار ! !

هكذا وجدت بعض الثائرين باسم الشريعة على القول بجواز التأمين على الحياة . وقد كتب بعضهم هذا المعنى في رسالة نشرها تفنيداً واستنكاراً .

والذي أرى أن الذنب في سوء الفهم لموضوع التأمين على الحياة يقع على عاتق الذين اختاروا له هذه التسمية الخاطئة الموهمة أكثر مما يقع على عاتق الذين فهموا هذا الفهم الخاطيء من مظاهر التسمية ، ولم يكلفوا أنفسهم البحث عن مدلولها الاصطلاحي وصورته في التطبيق العملي .

فالواقع أن موضوع التأمين على الحياة قد ظلم ظلماً كبيراً بهذه التسمية السيئة التي توحي بعكس حقيقته . فإن ما يسمى بالتأمين على الحياة ليس فيه من قبل الجهة المؤمنة تعهد ما بأن يستمر المستأمن حياً ولو بضع دقائق أو ثوان بعد العقد ، بل كل ما فيه تعهد بأن تقدم الجهة المؤمنة المبلغ المتفق عليه إلى عائلة المستأمن إذا توفي خلال المدة المحددة بالعقد معونة لها تعوضها بعض الشيء عن مصيبتها بفقد عائلها . وقد تشرط هذه المعونة لجمعية أخرى غير عائلة المستأمن ممن تتأثر حياتهم بموته .

فالتأمين على الحياة موضوعه مجرد الإتفاق على تقديم معونة محددة تجبر من يصاب بموت المستأمن بعض الجبر . فلا فرق أصلاً في الفكرة بينه وبين سائر النوعين الآخرين ، أعني التأمين على الأشياء ، والتأمين من المسئولية .

ولكن هذه التسمية السيئة ألبست موضوعه لدى البعض ثوب إيهام كاذب .

والتسمية الصحيحة البديلة التي نقترحها هي : (التأمين لما بعد الموت) أو (التأمين العائلي) ، والأولى في نظرنا أفضل من الثانية لاعتبارات لا تخفى على المتأمل .

هذا . وإنَّ في التأمين على الحياة ، إذا قبل مبدئياً بالنظر الإسلامي ، محلاً لتساؤلات في نقاط تفصيلية عديدة تحتاج إلى دراسة خاصة وحلول ليس الآن مجالها . من ذلك مثلاً النقاط التالية :

هل يصح التأمين على حياة الغير بأقساط يدفعها المستأمن العاقد على أن يستحق هو مبلغ التعويض المتفق عليه في حال وفاة ذلك الغير ؟ أو لا يصح من أحد تأمين إلاّ على حياة نفسه أو حياة من يتضرر هو (أي المستأمن العاقد) بوفاته كأحد الزوجين أو أحد الوالدين ، أو أحد الأولاد مثلا ؟

وهل يشترط حينئذ رضا ذلك الغير؟ لاشك أنه يجب في التأمين على حياة الغير إذا أعتبر مقبولاً شرعاً ، أن يقيد بكون المستأمن ذا مصلحة مشروعة ، وبشرط رضا ذلك الغير (وهذا ما تقرره القوانين الوضعية في هذا الشأن) ، وإلا فإنه لو ساغ لأي كان أن يعقد تأميناً على حياة غيره ، ويشترط التعويض لنفسه لخرج هذا عن نطاق التعاون على جبر مصيبة الموت للمتضرر منها والتحق بالمقامرة بحياة الناس . وفي هذا مفسدة لا مصلحة تعاونية على ترميم أضرار المخاطر .

ثم بالنسبة إلى المعونة أو التعويض الذي يستحق بوفاة المستأمن في التأمين على الحياة هناك حالة بسيطة وواضحة لا تثير أي إشكال أو تساؤل من الوجهة الإسلامية وهي مالو اشترط المستأمن أن يكون مبلغ التعويض لورثته هكذا بصورة مطلقة . في هذه الحال يوزع التعويض بينهم بنسبة حصصهم الأرثية بلا إشكال .

ولكن هناك مثار لتساؤلات وآراء تتعلق بطبيعة هذا التعويض وصفته فهل هو ملحق بالتركه (وعندئذ للدائنين أن يستولوا عليه) ، أو هو خارج عنها ، فيمكن اشتراط التعويض لمستفيد آخر غير الورثة باعتبار أنه منحة من المستأمن معطوفة على حال الحياة ، وعنئذ يجوز شرعاً أن يوجهه المستأمن لبعض ورثته دون بعض ، أو لهم جميعا بحصص يحددها هو في عقد التأمين بصورة متفاوتة عن نسبة حصصهم الإرثية ؟

وهذا الرأي الثاني (وهو الذي تقرره القوانين) يستند إلى بعض إعتبارات منها أنه تتحقق به مصالح قد يكون المستأمن أكثر شعوراً بها فإن بعض ورثة المستأمن أو بعض عياله قد يكون أكثر تضرراً من الآخرين بوفاة المستأمن ، كما لو كان له ولد عاجز ، أو بنت عانس ، أو إبن في مراحل الدراسة يخشى انقطاعه بوفاته ، وغيرهم من الورثة أغنياء فيشترط التعويض لهؤلاء المحتاجين إلى معونته .

الملاحظة الثانية)-بعض الباحثين المعارضين في جواز التأمين الاسترباحي يعترضون على فكرة التعاون فيه ، وينفون وجودها فيه نفياً قاطعاً ، قائلين بأن شركات التأمين لا تهدف إلاَّ إلى الربح وغرضها تجاري محض ، وأن حساباتها الإحصائية التي تحدد على وفقها مبالغ الأقساط المختلفة التي تتقاضاها في عقودها مع المستأمنين كلها قائمة على أساس تحقيق الربح المؤكد . فعملها تجاري محض لا أثر فيه لفكرة التعاون والمواساة ، إلاَّ كما في أي عملٍ تجاري آخر . فإن التجارة بوجه عام فيها قدر من التعاون بتحقيق حاجة

تبادل الأموال والخدمات ، وتقريب السلع من أيدي المستهلكين المحتاجين إليها . وهذا لا يسمى تعاوناً بالمعنى المقصود ، بل تجاره .

والجواب عن هذا أن التأمين الاسترباحي يتميز عن سائر وجوه التجارة ونشاطاتها الإقتصادية بأن الموضوع الأساسي الأصلي الذي تقوم عليه عقوده هو إزاحة الضرر الذي يحدثه وقوع المخاطر عن رأس من ينزل إلى رؤوس كثيرة جداً هي رؤوس بقية المستأمنين عن طريق تعويض ذلك الضرر الذي ينزل بأحدهم من الأقساط المالية التي يدفعونها . وبذلك يكون الضرر قد فتت تفتيتاً إلى أجزاء صغيرة وزعت عليهم جميعا ، كما سبق إيضاحه في مناسباته من هذا البحث ، وهذا هو عين التعاون ، وان ربح منه من يقوم بهذه العملية ، فحقيقة التعاون لا يمكن نفيها عن التأمين الاسترباحي مادام موضوع عقوده هو إشراك أكبر عدد ممكن في نقل ضرر الخطر الواقع عن رأس المصاب به وتحويله إلى رؤوسهم جميعا .

أما العقود التجارية الأخرى فمعاوضات ومبادلات أموال بأموال ومنافع بمنافع وحقوق بحقوق لقضاء حاجات متقابلة متكافئة ، وليس موضوعها الأصلي هو التعاون على نحو ما يرى في عقد التأمين الذي لا موضوع له سوى هذا التعاون بطريق التكاثر والتضافر على تفتيت الأضرار المفاجئة .

وكون الجهة التي تنصرف إلى القيام بهذه العملية تربح منها هو أمر طبيعي أن يربح من العمل من ينصرف إليه ويقوم به ، وهذا لا ينافي ولا ينفي المعنى التعاوني الموجود في أساسه ومبناه وهو موضوعه الأصلي .

وإنما تبقى الشوائب اللاحقة بهذا العمل التعاوني من سلوك القائمين به كالمراباة والاستغلال للاستكثار من الربح فهذه أمور جانبية ليست من صميم النظام ولا من مستلزماته فتأخذ أحكامها بصورة منفصلة وتعالج بالتدابير القمعية على حدة .

خلاصة ونتيجة

في ضوء كل ما تقدم بيانه في هذا البحث إنكشفت لنا صورة عن المخاطر المتنوعة المحيطة بحياة الإنسان وبنشاطاته الاجتماعية والاقتصادية ، وعن مفاجآت تلك المخاطر له بصورة قد تهدم الأسس التي يُرسيها لأعماله المنتجة ، وتقلب الخطط التي يخططها لمساعيه ونشاطاته ، فتلحق به أضراراً مختلفة الحجوم والدرجات والأعماق في حياته وسعيه ،

فتجمده أو تنتقص من إمكاناته الواسعة وقدرته ، أو تضر وتضعضع أسرته التي يحرص على توفير الأمن ووسائل الحياة والعلم والكسب لها أكثر من حرصه على نفسه .

ورأينا اهتمام البشر والشرائع الإلٰهية والوضعية في القديم والحديث بتخفيف آثار تلك المخاطر عن كاهل الإنسان وتلطيفها بقدر الإمكان ، سواء منها ما كان محقق الوقوع كالموت والشيخوخة ، أو احتمالياً محضاً كالعجز والفقر والمرض ، وذلك بما قررته من تأمينات اجتماعية في مجالات عديدة ، ورأينا سبق الإسلام في هذا المضمار.

وتجلت لنا حاجة الإنسان إلى طريقة يتغلب بها على آثار الأخطار في المجالات والأحوال الأخرى التي لا تغطيها نظم التأمينات الإجتماعية ، وذلك على طول طريق حياته في مختلف وجوه مناشطه ومساعيه ، ولا يمكن أن يتحقق ذلك لكل فرد إلا بطريقة تعاونية تتضافر فيها وتشترك قدرات جماعة كبيرة مع الفرد المصاب حين يقع عليه الخطر ، ويجر ما يجر عليه من ضرر ، ذلك لأن دفع الأخطار غير ممكن في أغلب الأحوال فيجب اللجوء إلى رفع ضررها بعد الوقوع عن رأس المصاب . وهذا لا يتأتى للفرد المصاب نفسه ، فلا سبيل إليه إلا بالتحمل الجماعي ، أي بتعاون أكبر عدد ممكن على نقل الضرر وتفتيته وتوزيعه بينهم ، فيحمل كل واحد من عبئه ذرة ، فيصبح كأنما أبيد بالمرة .

وهذا الأسلوب في التعاون إنما يحققه نظام التأمين سواء أكان تأميناً تعاونياً بدائياً غير عقدي ، أو تعاونياً تبادلياً ، أوكان تأميناً استرباحياً تقوم به شركات ، وسواء أكان تأميناً على الأشياء ، أو من المسئولية ، أو تأميناً لما بعد الموت (وهو المسمى بالتأمين على الحياة) .

ولكن التأمين الاسترباحي الذي تمارسه شركات تأمين محلية ، أو عالمية يحمل في طريقته إمكان الاستغلال المسيىء لحاجة المستأمنين ، والتغالي في إغلاء الأقساط طمعاً في الاستكثار من الربح ، كما أن شركات التأمين تستثمر احتياطي أموالها بطريق المراباة ، وقد تشرط في عقودها مع المستأمنين شروطاً ربوية أو فاسدة لا يقرها الشرع الإسلامي ، فهذا إذا وقع من تلك الشركات لا يجعل نظام التأمين في ذاته مخالفاً للشريعة ومحرماً ، بل يوجب النظر في مضمون عقود التأمين كل عقد على حدة ، وإعطاءه حكمه الشرعي الإسلامي بحسب مضمونه **في أوسع مذاهب الفقه الإسلامي تقبلا للشروط العقدية وتصحيحا للعقود** . أما نظام التأمين التعاقدي في ذاته فيبقى سليماً مقبولاً في فقه الشريعة ، كما في نظام البيع الذي أحله الله ، وعقود المبايعات التي يعقدها الناس فيما بينهم

تطبيقاً لنظام البيع المشروع ، وفيها صحيح وفاسد بحسب مضامينها وما فيها من مشارطات . هذا هو في نظري فقه الموضوع .

وقد إستوفيت في رسالتي القديمة التي سبقت الإشارة إليها الأدلة الشرعية القياسية التي تدعمه وتبرهن على صحة هذا النظر فيه بكل وضوح .

ولا ريب ولا مراء في أن التأمين التبادلي (بمعناه الذي سبق شرحه وإيضاحه ، وهو تأمين تعاوني غير استرباحي يجري بعقد فيه قسط والتزام) يكافح استغلال شركات التأمين الاسترباحي وهو البديل الوحيد الذي يمكن أن يحل محلها . فيجب على الحكومات في البلاد الإسلامية تشجيعه لكي يتسع نطاقه ويعم ، فهو أحسن طرق التأمين ، وأبعدها عن الشوائب والشبهات إذ يقوم على أساس تعاوني فني يستخدم وسائل الإحصاء الدقيق وقانون الأعداد الكبيرة اللذين تستخدمها شركات التأمين الاسترباحي ، وهو قابل لأن يلبي حاجات المجتمع في أوسع نطاق على طول طريق النشاطات الاقتصادية والمساعي الحيوية والحاجات الاجتماعية .

ولكن تفضيل هذا الأسلوب في تطبيق نظام التأمين ضد المخاطر لا يستلزم القول بتحريم الأسلوب الآخر الاسترباحي ، بل هذا مقبول أيضاً في نظرنا شرعاً ، وقد يكون لابد منه عند الحاجة إلى تأمين مركب (إعادة التأمين) في التأمينات على الأشياء الثمينة ذات القيم الكبرى (كما سبق ذكره) لأن التأمين التبادلي يبدو قاصراً في هذا المستوى العالي الكبير ، فتبقى الحاجة داعية إلى الأسلوب الاسترباحي الذي تقوم به شركات قوية ، وإلى إعادة التأمين مع شركات عالمية ، لإمكان تحمُّل التعويضات الكبرى في صفقات التأمين الباهظة .

والله سبحانه وتعالى هو الموفق للصواب . فإن أصبت فبفضله وتوفيقه ، وإن أخطأت فبقصور بصري ، ولمن لديهم حجج وأدلة شرعية أقوى أن يصححوا متحرين الحقائق ، مخلصين للحق ، ويجزيهم الله خيراً .

وقبل أن أترك القلم أرى لزماً عليَّ أن أنبه كل مسئول عن الشريعة من علمائها ، تذكيراً بأن من القضايا المسلمات لدى كل فقيه راسخ بصير بأصول الشريعة ومقاصدها أنه لا يمكن أن توجد في حياة البشر حاجة حقيقية إلى أمر من الأمور ، أو تدبير من التدابير تتوقف عليه مصالحهم ، أو دفع الأذى عنهم ، وتضيق به الشريعة الإسلامية التي هي

شريعة الأبد الصالحة للخلود بما تضمنته من قواعد وأسسٍ وأصولٍ كفيلة بتلبية الحاجات الحقيقية : ما هوكائن منها وما سيكون مع تطور الأزمان ، كما أجد من واجبي التذكير بما سبق أن بينته في مقدمة رسالتي السابقة عن (**التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه** ص / ٩) « أن تحريم الحلال هوكتحليل الحرام كله مشوه لجمال الشريعة وحكمتها في قواعدها وأحكامها » .

والله تعالى أعلم وهو من وراء القصد . إنه هو العليم الخبير .

ثبت المراجع

أ) من المراجع العربية المشار إليها في هذا البحث :

١ — كتاب (**شرح القانون المدني المصري الجديد في التأمين والوكالة والصلح والوديعة والحراسة**) للدكتور محمد علي عرفة — مطبعة جامعة فؤاد الأول / ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩ م في بحث التأمين : نظريته العامة ، وأسسه الفنية . وعقده ص / ١٠ – ١٠٢ .

٢ — **موسوعة الحقوق التجارية** للأستاذين الدكتور رزق الله الأنطاكي والدكتور نهاد السباعي — مطبعة الجامعة السورية / ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٩ م / الجزء السادس في أعمال التأمين — القسم الأول : مفاهيم عامة في التأمين ، الفصول : الأول والرابع والخامس والسادس ثم القسم الثاني والثالث والرابع ثم الخامس في التأمين على الحياة .

٣ — **الوسيط شرح القانون المدني المصري** الجديد للأستاذ الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري — الجزء السابع ، المجلد الثاني نشر دار النهضة العربية في القاهرة / ١٩٦٤

ب) من المراجع الفرنسية :

١ — موسوعة دالوز (Nouveau Repertoire De Droit) الطبعة الثانية / ١٩٦٢ — الجزء الأول De Droit تحت كلمة Assurance-Credit

٢ — الحقوق المدنية الفرنسية (Cours Elementaire De Droit Civil Francais) للأستاذين (H. Capitant A. Colin) كولان وكابيتان نشر مكتبة دالوز الطبعة الثانية / ١٩٤٨ الجزء الثاني في بحث عقد التأمين (Le Contrat D'asslirance)

٣ — الحقوق المدنية الفرنسية (Droit Civil Fracais) للأستاذين بلانيول وريبير — الطبعة الثانية / ١٩٥٤ الجزء الحادي عشر في العقود المدنية — بحث التأمينات (Assurances)

٤ — دروس الحقوق المدنية (Lecons Dedroit Civil) للأستاذين (Jean & H. Mazeaud) الطبعة الثانية — الجزء الثالث في العقود الإحتمالية (Contrats Aleatoires) بحث عقد التأمين.

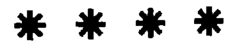
٥ — كتاب الرسالة العامة في التأمينات الأرضية في القانون الفرنسي : (Assuraces Terrestres)
للأستاذين موريس بيكار وأندريه بيسون (Maurice Picard et Andre Besson)
الجزء الأول في القواعد العامة لعقد التأمين.

جـ) من المراجع الانكليزية

١ — الموسوعة (دائرة المعارف) البريطانية طبعة / ١٩٦٣ تحت كلمة (Insurance)

٢ — كتاب (إدارة الأخطار والتأمين
(Risk Management and Insurance)

تأليف الاستاذين وليامز (الإبن) وهاينز R.M. Heins & C.A. Williams JR.
(New York: Mc Graw-Hill, 1964)



حكم الشريعة الإسلامية
في عقود التأمين

الدكتور حسين حامد حسان*

مقدمـــة :

عقد التأمين من العقود الحادثة التي لم يكن لها وجود في عصور الفقه الإسلامي الأولى ، وقد كان ذلك سببا في كثرة الكلام في هذا العقد في الشريعة الإسلامية وتعدد آراء الباحثين من فقهاء هذا العصر فيه . فبعض هؤلاء العلماء يفتي بجوازه وحله ، وبعضهم يحكم عليه بالمنع والتحريم ، ويقصر فريق ثالث منهم هذا المنع والتحريم على بعض أنواع التأمين دون بعض .

ولما كان الحكم على الشيء فرعا عن تصوره ، كما يقول العلماء ، وجب على من يتصدى للحكم في عقود التأمين بالحل والتحريم أن يحدد بدقة بالغة طبيعة هذه العقود والخصائص الجوهرية التي تميزها عن غيرها ، وأن يجتنب في هذا التحديد الإجمال والتعميم ، وأن يبتعد عن الإغراق في الفرض والتقدير ، حتى يكون حكمه على المعاملة كما تقع في العمل ، لا كما يرجو لها الباحث أن تكون ، وإن وجب أن يقدم الباحث هذا الرجاء بديلا شرعياً يحقق المقصود .

وسنرى أن إغراق بعض الباحثين في عقود التأمين ، في فروض غير قائمة ، قد أدى بهم إلى ترك بيان حكم الشرع فيما طلب منهم بيان حكم الشرع فيه ، فهم بدلا من أن يحكموا في عقود التأمين كما تنظمها قوانينه وتمارسها هيئاته ، ثم يعرضوا ما يظنونه البديل المشروع ، نجدهم يتركون الحكم على واقع هذه العقود ، ويشغلون أنفسهم بعقود يظنونها القائمة ، ثم يبنون أحكامهم على هذا الفرض والتقدير .

إن تحديد محل البحث وموضوع النزاع فيما اختلف فيه الباحثون ، يحصر الخلاف بين الباحثين في مجال ضيق ، ويعين كل باحث على فهم أدلة الآخر وتقديرها ، وكثيراً ما يقود ذلك إلى اتفاق الرأي فيما اختلفوا فيه .

---

* المشرف على قسم الدراسات العليا الشرعية بكلية الشريعة بمكة المكرمة جامعة الملك عبد العزيز.

من أجل ذلك رأيت أن أعرض ، في الفصل الأول من هذا البحث ، نظام التأمين في القوانين التي نظمته ، فأبين الوظائف التي يؤديها ، والأهداف والغايات التي يسعى الناس إلى تحقيقها من ورائه ، ثم أذكر الوسائل التي كشف عنها العمل لأداء هذه الوظائف وتحقيق تلك الأهداف والغايات ، أعني بذلك عقود التأمين والهيئات التي تقوم على إدارته وتنظيمه .

وسوف نركز على هذه النقطة في الدراسة ، فإن التأمين ، بإعتباره فكرة ونظاما ، يقوم على التعاون والتضامن ، وذلك يجعله محققا لمقاصد الشريعة ، متفقا مع غاياتها وأهدافها ، غير أن الشريعة إذ جعلت التعاون غاية مطلوبة فقد بينت الطرق التي يتحقق بها هذا التعاون والتضامن ، ولم تترك ذلك لهوى الناس ، ومن ثم يخطيء من يستدل بمشروعية الغاية والهدف على جواز الوصول إلى هذه الغاية أو تحقيق ذلك الهدف بكل طريق . فالشريعة الإسلامية عندما بينت الغايات والمقاصد حددت الوسائل المشروعة لهذه الغايات والمقاصد .

فكسب المال والعمل على تنميته واستثماره مقصد مشروع ، ولكن ذلك ينبغي أن يكون بالوسائل التي بينتها الشريعة ، ومن ثم فليس مما يتفق مع أصول الاستدلال أن يقول قائل بجواز أخذ الفائدة ، لأنها طريق لتنمية الأموال ، ولا أن يقول بجواز بيع المعدوم بحجة أنه وسيلة من وسائل تبادل الأموال .

وسوف نرى أن بعض الباحثين بالغوا في الاستدلال على جواز عقود التأمين التي تبرمها شركات التأمين المساهمة مع المستأمنين ، بأن التأمين تعاون على البر والتقوى ، وأنه يحقق غايات وأهدافا يطلبها الشارع ويحث الناس عليها . ويصوغون استدلالهم هكذا : عقود التأمين التي تبرمها شركات التأمين المساهمة تحقق التعاون والتضامن ، والتعاون والتضامن مقصود للشارع ، فهذه العقود مقصودة للشارع فلا تمنع . ونحن نوافقهم على المقدمة الثانية ونخالفهم في الأولى ، لأن مشروعية الغاية والمقصد لا تستلزم بالضرورة مشروعية وسيلة معينة توصل إليها .

أما الفصل الثاني من هذا البحث فقد خصصته لبيان حكم الشريعة الإسلامية في الوسائل التي ابتكرت وجرى عليها العمل في تحقيق الأهداف التي ترتجى من وراء فكرة التأمين أعني عقود التأمين ، وسنرى أن هذه العقود قد تقوم بها الدولة نفسها أو بواسطة إحدى هيئاتها العامة ، وقد تقوم بها جمعيات التأمين التعاونية ، وقد تقوم بها شركات

مساهمة فأي هذه الوسائل يتفق مع أحكام الشريعة ؟ وهل هناك وسائل أخرى لتحقيق فكرة التأمين أولى من تلك الوسائل وأسلم ؟ ذلك أننا إذا اتفقنا على شرعية الغاية وسمو المقصد لزم البحث عن الوسائل الشرعية التي توصل إلى هذه الغاية وتحقق ذلك المقصد .

الفصل الأول
التأمين في القانون
(النظرية والتطبيق)

القصد من دراسة التأمين في القانون هو تحديد الواقعة التي نتصدى لبيان حكم الشرع فيها ، ذلك أن التأمين نظام طبق فعلاً في الحياة العملية ونظمته القوانين ، فاذا أراد الباحث أن يكون حكمه عليه صحيحاً لزمه أن يعرضه كما نظمته هذه القوانين وجرت عليه هيئات التأمين في العمل ، وألا يلجأ في عرضه هذا ، كما قلنا ، إلى فرض أمور ليس لها وجود في الواقع العملي .

ولقد وقع في هذا المحظور بعض الباحثين في عقود التأمين ، فتصوروا ، وهم يحكمون في عقود التأمين ، ان التأمين الذي تقوم به شركات التأمين المساهمة « ليس إلا انضماما إلى إتفاق تعاوني نظم تنظيماً دقيقاً بين عدد كبير من الناس يتعرضون جميعاً للخطر » ، وأن « ما يدفع — لشركات التأمين من أقساط — فمركزها ووضعها بالنسبة إليه مركز المال الذي يوضع تحت وصايتها وولايتها » ، وأن المعاوضة في عقد التأمين « إنما هي بين القسط الذي يدفعه المؤمن له والأمان الذي يحصل عليه بمقتضى العقد » وأن المستأمن يحصل على هذا العوض بمجرد عقد التأمين دون توقف على وقوع الخطر » ، وأن العقد الذي يربط بين شركة التأمين والمؤمن له في التأمين على الحياة لحالة البقاء ، هو عقد مضاربة بجانب عقد التأمين ، وأن الأقساط التي يدفعها المؤمن في هذه الحالة هي مال المضاربة ، وأن الشركة لا تملكها ، بل تتجر له فيها والربح بينها وبين المؤمن له ، وأن مبلغ التأمين الذي تدفعه الشركة للمؤمن له عند بقائه حيا في المدة المتفق عليها ، هو رأس مال المضاربة مضافاً إليه الربح ، وأنه لا مانع يمنع في الشرع من أن يكون الربح في عقد المضاربة محدداً بنسبة من رأس المال لامن الربح . فهذه كلها إفتراضات غير قائمة ، وليس لها سند من نصوص القانون ولا آراء الشراح ، ومن ثم يحكم على معاملة غير موجودة ، في حين أنه يترك الحكم في المعاملة القائمة التي طلب منه بيان حكم الشرع فيها .

وسوف نقسم هذا الفصل إلى مبحثين نعرف في أولهما التامين في النظرية والتطبيق ، ثم نعرض في ثانيهما لأهم تقسيماته .

المبحث الأول
التعريف بالتأمين : النظرية والتطبيق

رأينا أن هناك فرقا بين نظام التأمين أو نظريته وبين عقد التأمين ، كوسيلة قانونية لتحقيق أهداف النظام وتطبيق النظرية ولذلك رأيت أن أعرف بالتأمين باعتباره فكرة ونظاماً في مطلب أول ، ثم أعرف عقد التأمين باعتباره الصيغة القانونية لتحقيق التعاون الذي يهدف إليه نظام التأمين في مطلب ثان .

المطلب الأول : نظام التأمين :

يفرق شراح القانون بين نظرية التأمين وعقد التأمين ، فنظرية التأمين كما يقول أحد شراح القانون[1] « ليست الا تعاونا منظما تنظيماً دقيقاً بين عدد كبير من الناس معرضين جميعا لخطر واحد ، حتى إذا تحقق الخطر بالنسبة إلى بعضهم ، تعاون الجميع في مواجهته ، بتضحية قليلة يبذلها كل منهم ، يتلافون بها أضراراً جسيمة تحيق بمن نزل الخطر به منهم لولا هذا التعاون . فالتأمين إذن تعاون محمود ، تعاون على البر والتقوى ، يبر به المتعاونون بعضهم بعضاً ، ويتقون جميعا شر المخاطر التي تهددهم » .

ويعرف أستاذنا الفاضل الشيخ علي الخفيف ، أمدّ الله في عمره ، التأمين باعتباره نظاما وفكرة فيقول إنه : « ليس إلا انضماماً إلى إتفاق تعاوني منظم تنظيماً دقيقاً بين عدد كبير من الناس الذين يتعرضون جميعا للخطر ، حتى إذا حاق الخطر ببعضهم تعاون الجميع على رفعه أو تخفيف ضرره ، ببذل ميسور لكل منهم ، يتلافون به ضرراً عظيماً نزل ببعضهم » .

ويعرض الأستاذ مصطفى الزرقاء نظام التأمين فيقول[2] « إنَّ المفهوم الماثل في

---

(١) بحث مقدم لإسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية الذي عقده المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الإجتماعية في المدة من ١٦ إلى ٢١ من شوال سنة ١٣٨٠ الموافق من ١ إلى ٦ من إبريل ١٩٦١ بعنوان عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه . مجموعة أعمال الأسبوع صفحة ٣٨٥ .

(٢) الدكتور عبد الرازق السنهوري . الوسيط في شرح القانون المدني المصري ٧ : ٢ : ١٠٨٧ حاشية رقم « ١ » .

أذهان علماء القانون لنظام التامين أنه نظام تعاوني تضامني يؤدي إلى تفتيت أجزاء المخاطر والمصائب وتوزيعها على مجموع المستأمنين عن طريق التعويض الذي يدفع للمصاب من المال المجموع من حصيلة أقساطهم ، بدلاً من أن يبقى الضرر على عاتق المصاب وحده ، ويقولون إن الإسلام في جميع تشريعاته المتعلقة بتنظيم الحياة الإجتماعية والإقتصادية يهدف إلى إقامة مجتمع على أساس التعاون والتكافل المطلق في الحقوق والواجبات » .

وسوف نرى أن التأمين بهذا المعنى . أي باعتباره فكرة ونظاما غير منظور فيه إلى الوسائل العملية لتحقيق الفكرة وتطبيق النظام أمر يتفق مع مقاصد الشريعة العامة وتدعو إليه أدلتها الجزئية ، ذلك أن التأمين على هذا النحو « إنضمام إلى اتفاق تعاوني ، نظم تنظيماً دقيقاً ، بين عدد كبير من الناس ، وأن غاية هذا التعاون هو رفع الأخطار التي قد تنزل بأحد المتعاونين أو تخفيف ضررها ، وأن وسيلة المتعاونين في ذلك هي بذل تضحية قليلة ، أو بذل ميسور ، من كل واحد منهم » .

ونحن لا نظن أنه قد ثار بحث أو وجد خلاف في جواز التأمين بهذا المعنى ، بل البحث والخلاف في بعض الوسائل العملية التي ظهرت في الممارسة لتطبيق النظام وتحقيق الفكرة ، وأعني بذلك على وجه الخصوص عقود التأمين التي يبرمها المستأمنون مع شركات التأمين المساهمة ، ذلك أن هذه العقود هي عقود غرر ، في العلاقة بين الشركة والمستأمن المعين ، باتفاق الباحثين ، ومن ثم وجب أن تقوم بهذه العقود هيئة لا تبغي من ورائها الربح ، وذلك ما يتحقق بالتأمين الذي تقوم به الدولة أو إحدى هيئاتها العامة ، أو الذي تمارسه الجمعيات التعاونية لتبادل التأمين ، كما سنرى .

وأن الصيغة العملية التي شرعها الإسلام للتعاون وبذل التضحيات هي عقود التبرع التي لا يقصد المتعاون والمضحي فيها عوضاً مالياً ، مقابلاً لما بذل ، ومن ثم جازت هذه العقود مع الجهالة والغرر عند بعض العلماء ، ذلك أن محل التبرع إذا فات على من أحسن إليه به لم يلحقه بفواته ضرر ، فإنه لم يبذل لهذا الإحسان عوضاً ، بخلاف عقود المعاوضات فإن العوض الذي يبذله أحد طرفي المعاوضة إذا فات عليه . بسبب الجهالة والغرر ، لحقه الضرر بضياع المال المبذول في مقابلته . ولقد عبر عن هذا الأصل ، أوضح تعبير ، القرافي المالكي حيث يقول[1] التصرفات ثلاثة أقسام : طرفان وواسطة ، فالطرفان أحدهما : معاوضة صرفة فيتجنب فيها ذلك — أي الجهالة والغرر — لا ما

(١) الفروق للقرافي ١ : ١٥٠ .

دعت الضرورة إليه ، وثانيها : ما هو إحسان صرف لا يقصد به تنمية المال . كالصدقة والهبة والإبراء ، فإن هذه التصرفات لا يقصد بها تنمية المال بل إن فاتت على من أحسن إليه بها فلا ضرر عليه ، فإنه لم يبذل شيئاً ، بخلاف القسم الأول إذا فات بالغرر والجهالات ضاع المال المبذول في مقابلته ، فاقتضت حكمة الشرع منع الجهالة فيه ، أما الإحسان الصرف فلا ضرر فيه فاقتضت حكمة الشرع وحثه على الإحسان التوسعة فيه بكل طريق ، بالمعلوم وبالمجهول ، فإن ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطعاً ، وفي المنع من ذلك وسيلة إلى تقليله ، فإذا وهب له بعير شارد جاز أن يجده فيحصل له ما ينتفع به ولا ضرر عليه إن لم يجده ، لأنه لم يبذل شيئاً ، وهذا — أي ما قاله مالك — فقه جميل ، وأما الواسطة بين الطرفين فهو النكاح » .

وسوف نرى ، بالتفصيل ، أن عقد التأمين الذي تبرمه شركة التأمين مع المؤمن له ليس مقصوداً به التعاون وبذل الإحسان ، بل مقصوداً به الحصول على الربح والكسب ، فهو عقد معاوضة لا تبرع ، بإتفاق شراح القانون وعلماء الشريعة ، وما تحدثوا عنه من علاقة لا غرر فيها بين شركة التأمين والمؤمن لهم في مجموعهم ، أو بين هؤلاء المستامنين أنفسهم لا وجود لها في الواقع ونفس الأمر ، فليس هناك إتفاق يتم بين شركة التأمين وجماعة المستأمنين ينشيء مثل هذه العلاقة ، ولو أن مثل هذه الجماعة وجدت ، وتم الإتفاق بينها وبين شركة التأمين لبحثنا عن حكم هذا الإتفاق وتلك العلاقة .

وبالمثل فإنه ليست هناك علاقة خالية من الغرر تربط بين المستأمنين الذين يتعاملون مع شركة التأمين ، فليس بينهم عقد ولا إتفاق على التعاون وبذل الإحسان ، على أن تقوم هذه الشركة بتنظيم هذا التعاون مقابل أجر تحصل عليه ، فهذا كله محض فرض وتقدير لا وجود له في الواقع العملي ، ولا سند له في نصوص القوانين التي تنظم عمليات التأمين .

فالعقد الوحيد الموجود هو عقد التأمين الذي يتم بين شركة التأمين من جهة ، ومستأمن معين من جهة أخرى . وهو ينشيء علاقة ويرتب حقوقاً والتزامات بين الشركة وهذا المستأمن المعين ، وفقاً لقاعدة (نسبية آثار العقود) ، وهي أصل مسلم به في الفقه والقانون . وهذا ما أشرنا إليه سابقاً عند القول بأن الإغراق في الفروض والتصورات يبعد الباحث كثيراً عمّا طلب منه البحث فيه ، وبيان حكمه .

فبعض الباحثين يتحدث عن اتفاق تعاوني تم بين عدد كبير من الناس ، وأن موضوع هذا الإتفاق هو تعاون الجميع على رفع الأخطار التي تنزل بأحد المتعاونين أو

تخفيف ضرره ، وأن وسيلة المتعاونين في ذلك هي بذل تضحية قليلة . ومثل هذا الإتفاق غير قائم في العمل ، ولا مكان له بين النصوص التي تنظم عقود التأمين مع شركات التأمين المساهمة ، ولو أن مثل هذا الإتفاق قد وجد لكان متفقا مع مقاصد الشارع كما قدمنا .

وسوف نرى أن هذا الاتفاق قد يوجد فيما يسمى بالتأمين التبادلي الذي تقوم عليه جمعيات تعاونية . لا تهدف منه إلى استثمار المال والحصول على الربح وليس فيها بائع أمن وطالب أمان . بل كل عضو في هذه الجمعيات مؤمن ومؤمن له ، يبذل الاشتراك بقصد التعاون وبذل التضحية . وكذلك يمكن أن تقوم بهذا التعاون الدولة ذاتها ، وتنظمه إحدى مؤسساتها العامة ، كالهيئات التي تقوم على إدارة وتنظيم التأمينات الإجتماعية الخاصة بطائفة العمال ، والتي لا تهدف إلى الربح والكسب من وراء عمليات التأمين .

المطلب الثاني : التعريف بعقد التأمين وبيان خصائصه

رأينا أن عقد التأمين هو الوسيلة العملية لتنفيذ فكرته وتحقيق أغراضه . ولقد عرفت المادة ٧٤٧ من التقنين المدني المصري(1) التأمين بأنه : « عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له ، أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه ، مبلغا من المال أو ايراداً مرتباً ، أو أي عوض مالي آخر ، في حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين في العقد ، وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن » .

والذي يؤخذ من هذا التعريف أن شخصاً يسمى المؤمن له أو المستأمن ، يتعاقد مع شخص آخر يسمى المؤمن ، ويكون في الغالب شركة مساهمة ، على أن يدفع الأول لهذه الشركة مبلغاً من المال ، على شكل أقساط دورية ، في مقابل التزام الشركة بأداء مبلغ مالي له أو لمن يعينه ، ويسمى المستفيد ، إذا وقع حادث أو خطر مبين في العقد .

ونستطيع أن نستخلص من هذا التعريف عناصر عقد التأمين والخصائص التي يتميز بها والوظائف التي يؤديها على الوجه التالي :

أولاً : عناصر عقد التأمين :

يؤخذ من تعريف التأمين السابق أن له عناصر ثلاثة لا يقوم بدونها ، وهذه العناصر

(١) وتقابلها المادة ٧١٣ مدني سوري ، والمادة ٧٤٧ مدني ليبي ، والمادة ٩٨٣ مدني عراقي . والمدة ٩٥٠ مدني لبناني .

كما يصرح شراح القانون هي : الخطر المؤمن منه ، ومبلغ التأمين ، وقسط التأمين . فلا يتصور لعقد التأمين وجود بدون هذه العناصر مجتمعة .

١ — الخطر :

يقصد بالخطر في عقد التأمين الحادث الاحتمالي المستقبل ، ومعنى كون الحادث إحتمالياً أنه قد يقع وقد لا يقع ، دون أن يكون وقوعه أو عدم وقوعه متوقفا على إرادة أحد العاقدين ، بل أن ذلك موكول إلى القدر وحده ، وذلك كموت المؤمن على حياته أو بقائه حيا الى وقت معين ، أو غرق البضاعة ، أو حريق المنزل المؤمن عليه . فإن وقوع الحريق وعدم وقوعه ، وبقاء إنسان حيا في وقت معين وعدم بقائه . أمر احتمالي . قد يكون وقد لا يكون . وموت إنسان وإن كان أمرا محقق الوقوع إلا أن زمن وقوعه غير محقق .

وإذا كان شراح القانون يصرحون بأن الخطر أو الإحتمال هو « المحل الرئيسي » و « العنصر الجوهري » في عقد التأمين ، وأنه « أصل للعنصرين الآخرين ، قسط التأمين ومبلغ التأمين » كان الغرر ملازما لعقد التأمين لا ينفك عنه ولا يوجد بدونه . بل ان ذلك يجعل عقد التأمين ذاته غرراً ، بحيث لا يتأتى وصفه بأنه عقد لحقه غرر ، أو اشتمل على الغرر ، كما يقال في بعض العقود التي يتصور وجودها بدون الغرر . وفي هذا يقول أحد شراح القانون[١] « أما إلتزام المؤمن فهو التزام غير محقق ، إذ هو التزام احتمالي ، وليس هو التزاما معلقا على شرط واقف ، هو تحقق الخطر المؤمن منه ، لأن تحقق الخطر ركن قانوني في الالتزام وليس مجرد شرط عارض . ولو كان تحقق الخطر شرطاً واقفاً . وليس مجرد شرطٍ عارضٍ ، لأمكن تصور قيام التزام المؤمن بدونه التزاماً بسيطاً منجزاً ، وهذا لا يمكن تصوره لأن إلتزام المؤمن مقترن دائماً بتحقق الخطر ، ولا يمكن فصل الأثنين أحدهما عن الآخر » .

والخطر في معناه الفني الدقيق ، عند رجال التأمين ، يختلف عن الخطر في عرف الاستعمال الذائع . فالخطر في عرف الاستعمال يعني كارثة يكرهها الإنسان ويخشى وقوعها ، لأن وقوعها يصيبه بضرر في نفسه أو ماله ، كالحريق والغرق وتلف المال ، وقد يقصد رجال التأمين بالخطر هذا المعنى في الغالب من الحالات ، كحالات التأمين من الحريق والسرقة ، فإن الحريق والسرقة كوارث ، بمعنى أنها أمور يكره الانسان وقوعها ويصيبه من هذا الوقوع ضرر .

---

(١) الدكتور السنهوري . راجع **الوسيط في شرح القانون المدني** ٧ : ٢ : ١١٣٩ .

أما الخطر في مجال التأمين فله معنى أوسع من ذلك ، لأنه يعني كل حادث احتمالي ، سواء كرهه الإنسان أم أحبه ، ترتب على وقوعه ضرر أم لا . فالتأمين على الحياة لحالة البقاء ، وتأمين الأولاد ، وتأمين الزواج . كل ذلك تأمين من أخطار لا يكرهها الإنسان ، ولا يترتب على وقوعها ضرر بالنفس أو بالمال ، فالحياة أمر مرغوب فيه ، وكذا إنجاب الأولاد والزواج ، ففي التأمين على الحياة لحالة البقاء يتقاضى المؤمن له مبلغ التأمين إذا بقي حيا إلى تاريخ معين ، وبقاؤه حيا إلى هذا التاريخ أمر مرغوب فيه لا يكرهه المؤمن له ، لأنه لا يترتب على بقائه حيا أي ضرر في ماله أو جسمه ، وفي تأمين الأولاد يتقاضى المؤمن له مبلغ التأمين كلما رزق بولد ، وهو أمر لا يكرهه المؤمن له ، لأنه لا يصيبه بضرر في نفسه أو ماله .

ولذلك رأينا قوانين التأمين تنص في هذه الأنواع من التأمين على استحقاق مبلغ التأمين عند وقوع الخطر ، ولو لم يترتب على وقوعه أي ضرر ، بل ولو كان وقوع الخطر مفيدا للمؤمن له أو للمستفيد . ولقد شاع بين شراح القانون أن التأمين على الأشخاص ليست له صفة تعويضية ، بمعنى أن المؤمن له يستحق مبلغ التأمين عند وقوع الخطر دون حاجة إلى أثبات ضرر أصابه من جراء وقوعه ، بل ولو ثبت يقينا أنه لم يصبه من وقوعه أي ضرر .

وفي هذا المعنى يقول الدكتور السنهوري[1] « فالتأمين على الأشخاص ليس بعقد تعويض ، بمعنى أنه لا يقصد به التعويض عن ضرر ، سواء كان تأميناً على الحياة أو تأميناً من المرض أو الإصابات ، بل قد لا يلحق المؤمن له أي ضرر في بعض صور التأمين على الحياة ، كالتأمين لحالة البقاء حيث يؤمن نفسه من حادث لا ضرر منه بل هو مرغوب فيه ، وهو أن يبقى على قيد الحياة ، ومثل ذلك بعض أنواع التأمين على الأشخاص ، كتأمين الزواج ، وتأمين الأولاد ... ولذلك استقر رأي شراح القانون على أنه لا يشترط في التأمين على الأشخاص أن يكون للمؤمن له مصلحة في التأمين أي مصلحة في عدم تحقق الحادث المؤمن منه[2]» .

وسوف نرى أن بعض القائلين بجواز التأمين الذي يعقد مع شركات التأمين المساهمة يقولون : ان المعاوضة في عقد التأمين ليست بين القسط الذي يدفعه المؤمن له ، ومبلغ

(١) الوسيط ٧ : ٢ : ١٤١٣ .

(٢) راجع نص المادة ٧٥٤ مدني مصري التي قررت هذه القاعدة بوضوح .

التأمين الذي تتعهد بدفعه شركة التأمين عند وقوع الخطر ، وإنما « المعاوضة في التأمين بأقساط هي بين القسط الذ يدفعه المستأمن وبين الأمان الذي يحصل عليه ، وهذا الأمان حاصل للمستأمن بمجرد العقد دون توقف على وقوع الخطر المؤمن منه بعد ذلك لأنه بهذا الأمان الذي حصل عليه واطمأن إليه ، لم يبق بالنسبة له فرق بين وقوع الخطر وعدمه فإنه إن لم يقع الخطر ظلت أمواله ومصالحه وحقوقه سليمة . وان وقع الخطر عليها أحياها التعويض . فوقوع الخطر وعدمه بالنسبة إليه سيان بعد عقد التأمين ، وهذا ثمرة الأمان والاطمئنان الذي منحه إياها المؤمن نتيجة للعقد ، في مقابل القسط ، وهنا المعاوضة الحقيقية »[1].

والقول بأن المعاوضة تتم بين القسط الذي يدفعه المستأمن والأمان الذي تمنحه شركة التأمين ، وأن المستأمن لا يبقى لديه بعد حصوله على هذا الأمان فرق بين وقوع الخطر وعدم وقوعه ، فوق أنه محض تصور وخيال ، يناقضه ما قدمناه من أن وقوع الخطر الذي يتوقف عليه حصول المستأمن على مبلغ التأمين ، في التأمين على الأشخاص ، قد يكون مرغوباً فيه ، لأنه يعطي المستأمن الحق في الحصول على مبلغ التأمين ، دون أن يكون هذا المبلغ لازما لاصلاح ضرر أصابه من جراء وقوع الخطر ، لأنه حادث سعيد كما قلنا ، في حين أن عدم وقوع هذا الخطر غير مرغوب فيه ، لأنه يفوت على المستأمن أقساط التأمين التي دفعها رغبة في الحصول على مبلغ تأمين أكبر منها . ولا يمكن القول والحال كذلك أن عدم وقوع الخطر في هذه الحالة مصلحة للمستأمن ، لبقاء أمواله ومصالحه وحقوقه سليمة ، فهذا غير صحيح لأن الفرض أن وقوع الخطر لا يترتب عليه ضرر بهذه الأموال والحقوق . فوقوع الخطر وعدم وقوعه سواء بالنسبة لهذه الأموال والحقوق والمصالح ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للمؤمَّن له لأن وقوعه يمنحه مبلغ التأمين الذي بذل الأقساط في مقابلته وأملا في الحصول عليه ، وعدم وقوعه يفقده هذا المبلغ ويجعل الأقساط التي دفعها في مقابلته خسارة محققة .

وبناء على هذا التصوير الصحيح لا يكون وقوع الخطر وعدم وقوعه سواء ، ولا يكفي القول بأن العوض الذي حصل عليه المستأمن في مثل هذه الأحوال هو الأمان من عدم وقوع الخطر ، لأن هذا الخطر على العكس من ذلك ، قد يكون مرغوب الوقوع لما

---

(١) الاستاذ مصطفى الزرقاء في بحث له بعنوان عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه والمرجع المشار اليه سابقاً صفحة ٤٠٣ .

قدمنا ، وهذه بعض نتائج الإغراق في التصور والخيال عند إصدار الأحكام الشرعية على عقد التأمين الذي تبرمه شركات التأمين مع الأفراد .

ومما يؤكد بطلان القول بأن الأمان هو العوض الذي تمنحه شركة التأمين ويحصل عليه المستأمن ، وأن وقوع الخطر وعدم وقوعه في نظر هذا المستأمن ، بعد حصوله على الأمان سواء ، ما يصرح به شراح القانون من أن وظيفة التأمين على الأشخاص هي الادخار وتكوين رؤوس الأموال ، لأن المستأمن في هذه الحالة لا يؤمن من خطر يترتب على وقوعه ضرر ببدنه وأمواله ، ويريد الحصول على مبلغ التأمين لترميم آثاره ، لأنه لو فعل لكان ما أخذه من مبلغ التأمين مساوياً للضرر الذي أصابه دون زيادة ، كما هو الحال في التأمين على الأشياء ، ولم يؤد التأمين إلى ادخار ولا تكوين رأس مال ، بل أن المستأمن في هذه الأنواع من التأمين يعلق الحصول على مبلغ التأمين على حادث احتمال . إن وقع كسب مبلغ التأمين ، وهو مبلغ كبير بالنسبة إلى ما دفعه من أقساط ، وإن لم يقع خسر ما دفعه من الأقساط ، دون أن يأمن شيئاً أو يطمئن على شيء ، لأن الفرض أنه ليس هناك ما يوجب الخوف والجزع حتى يدفع الأقساط في مقابل الحصول على الأمن منه والطمأنينة على عدم وقوعه .

٢ — قسط التأمين :

قسط التأمين هو محل التزام المستأمن ، وهو العوض الذي يبذله لشركة التأمين في مقابل تعهدها بدفع مبلغ التأمين ، عند وقوع الخطر .

وهناك علاقة وثيقة بين قسط التأمين ومبلغ التأمين من جهة ، وبينه وبين الخطر المؤمن منه من جهة أخرى ، فشركات التأمين تحدد قيمة القسط على أساس مبلغ التأمين المتفق عليه ، بحيث يزيد القسط بزيادة هذا المبلغ وينقص بنقصه . وهي من جهة أخرى تحدد قسط التأمين على أساس الخطر المؤمن منه بحيث إذا زاد الخطر ارتفع القسط وبالعكس ، وهذا هو ما يعرف بمبدأ « نسبية القسط إلى الخطر » عند شراح القانون . والأصل في القسط أن يكون مبلغا مالياً ثابتاً ، يدفع بصفة دورية ، كل شهر أو كل سنة مثلاً ، وهذا ما يجري عليه العمل ، في شركات التأمين ، ولذلك يسمى التأمين في هذه الحالة بالتأمين ذي القسط الثابت . غير أن مبلغ التأمين قد يكون أقساطاً متغيرة ويطلق عليها اشتراكات التأمين فهي تقل وتكثر من سنة لأخرى ، وهذا هو الحال في جمعيات التأمين التبادلي ، فإن الإشتراك الذي يدفعه العضو في هذه الجمعيات يحسب على أساس

المبالغ الفعلية التي صرفت في خلال سنة التأمين إلى من تضرروا من وقوع الأخطار المؤمن منها ، من أعضاء الجمعية ، وهذه الإشتراكات أو الأقساط وان جمعت مقدماً بطريقة متساوية إلاّ أن إدارة الجمعية تقوم بعمل تسوية في نهاية العام . بحيث ترد للعضو ما زاد وتأخذ منه ما نقص ، عما يخصه في تعويض الأضرار . وتكون النتيجة أن هذه الجمعيات لا تتقاضى من أعضائها أعضائها الا مقدار ما يكفي لجبر ما وقع لبعضهم من ضرر دون زيادة أو نقص .

وهذا يخالف ما يجري عليه العمل في الشركات المساهمة فإنها تتقاضى من مجموع المستأمنين أكثر مما تدفعه لمن وقع عليه الضرر منهم . وهذه الزيادة تمثل مصاريف الإدارة وربح الأسهم التي يتكون منها رأسمال هذه الشركات . ويترك لشركة التأمين وحدها تحديد قيمة مصروفات الإدارة ، وأرباح الأسهم دون تدخل من المستأمنين في هذا التقدير . أما جمعيات التأمين التبادلي فإن الأعضاء فيها هم الذين يحددون مصاريف الإدارة ويوافقون عليها ، إذ الفرض أنه ليس في هذه الشركات مؤمن ومستأمن بل كل الأعضاء يجمع بين هاتين الصفتين ، وسنرى نتائج هذا عند الكلام على هيئات التأمين ، والحكم الذي نصدره في شأن كل واحدة منها .

٣ — مبلغ التأمين :

مبلغ التأمين هو محل التزام شركة التأمين ، فشركة التأمين تتعهد بمقتضى عقد التأمين بأن تدفع للمؤمن له ، أو للمستفيد الذي يعينه ، مبلغ التأمين ، عند وقوع الخطر أو الحادث المؤمن منه ، في مقابل الأقساط التي يدفعها المستأمن لهذه الشركة . ويؤكد شراح القانون على أن « مبلغ التأمين وهو التزام في ذمة المؤمن ، هو المقابل لقسط التأمين ، وهو التزام في ذمة المؤمن له ، ومن ثم كان عقد التأمين عقداً ملزماً للجانبين[1] » وسوف نرى فائدة هذا التأكيد عند رد شبه القائلين بجواز التأمين .

ومبلغ التأمين : وهو دين في ذمة المؤمن ، كما ذكرنا ، يكون تارة ديناً إحتمالياً ، وتارة دينا مضافا إلى أجل غير معين ، فإذا كان الخطر المؤمن منه غير محقق الوقوع ، كان مبلغ التأمين دينا إحتماليا ، وأما إذا كان هذا الخطر محقق الوقوع في المستقبل ، ولكن وقت وقوعه غير معروف ، كان مبلغ التأمين دينا في ذمة المؤمن مضافاً إلى أجل غير معين « ففي التأمين على الحياة يكون الخطر المؤمن منه هو الموت ، وهو أمر محقق الوقوع ، ولكن لا

(١) السنهوري في الوسيط ٧ : ٢ : ١١٤٨ .

يعرف ميعاد وقوعه . فيكون مبلغ التأمين دينا في ذمة المؤمن مضافاً إلى أجل غير معين وفي التأمين من الأضرار ، سواء كان تامينا على الأشياء ، كالتأمين من الحريق ، أوكان تأميناً من المسئولية ، يكون الخطر منه ، وهو وقوع الحريق مثلاً ، أو تحقق المسئولية أمرا غير محقق الوقوع ، فيكون مبلغ التأمين ديناً إحتمالياً في ذمة المؤمن[1] »

ومعنى هذا أن عقد التأمين يتضمن الغرر على كل حال ، وفي جميع أنواع التأمين ، لأن المستأمن لا يدري وقت إبرام العقد ، إن كان سيحصل على مبلغ التأمين ، وهو العوض الذي دفع الأقساط في مقابلته ، أم لا . وحتى في الحالات التي يتأكد فيها من الحصول على مبلغ التأمين ، في التأمين على الحياة لحالة الموت ، فإنه لا يدري متى يحصل على هذا المبلغ ، لأن أجل المؤمن على حياته غير معلوم ، وهو جهل فاحش في أجل الإلتزام يبطل المعاوضة بإتفاق الفقهاء . فالغرر واقع في جميع عقود التأمين وعلى كل حال ، كما سنرى ، لأنه إما غرر واحتمال في الحصول وعدم الحصول ، وإما غرر واحتمال في وقت الحصول ، وكلاهما غرر مؤثر بإتفاق الفقهاء .

وليس لمبلغ التأمين الذي يستحقه المستأمن ، عند وقوع الخطر حد في التأمين على الأشخاص ، بل ان المستأمن يستحق ما وقع الإتفاق عليه مع شركة التأمين ، دون نظر لحصول ضرر له من جراء وقوع الخطر ، أو عدم حصوله ، ودون نظر إلى مقدار ذلك الضرر إن كان . ويعبر شراح القانون عن هذا الحكم بقولهم أن مبلغ التأمين في التأمين على الأشخاص ليست له صفة تعويضية ، لأن المقصود منه ليس جبر الضرر ، فقد لا يترتب على وقوع الخطر المؤمن منه في التأمين على الأشخاص أي ضرر ، بل وقد يفيد منه المستأمن أو من شرط له مبلغ التأمين ، بل المقصود كما ذكرنا من قبل الادخار وتكوين رؤوس الأموال .

أما التأمين من الأضرار فإنه يخضع لمبدأ التعويض ، فما يتقاضاه المؤمن له في هذا النوع من التأمين لا يزيد عن مقدار الضرر الذي أصابه بسبب وقوع الحادث المؤمن منه ، وفي حدود مبلغ التأمين المتفق عليه . فاذا لم يحصل للمؤمن له ضرر من وقوع هذا الحادث ، أو حصل وعوضه المسئول عن وقوعه ، لم يستحق شيئاً من مبلغ التأمين .

ومن نتائج الصفة التعويضية في هذا النوع من التأمين ان المؤمن له لا يستطيع أن يجمع بين ما تدفعه له شركة التأمين من تعويض وما قد يستحقه قبل المسئول عن إيقاع

---

(١) الوسيط في الموضع السابق .

الضرر به ، كالمسئول عن الحريق مثلا . وذلك بخلاف التأمين على الأشخاص فإن المؤمن له يستحق مبلغ التأمين ، كما ذكرنا ، ولو لم يصبه وقوع الخطر والمؤمن منه بضرر ، كما ذكرنا ، كما يحق له أن يجمع بين مبلغ التأمين وما يحكم له به من تعويض على المسئول عن الوفاة أو الإصابة ، ذلك أن المقصود من التأمين على الأشخاص كما قلنا ليس هو تعويض المؤمن له عن ضرر قد يتعرض له من جراء وقوع الخطر المؤمن منه ، بل المقصود به الادخار وتكوين رأس مال .

ثانياً : خصائص عقد التأمين :

يقرر شراح القانون أن أهم خصائص عقد التأمين كما تؤخذ من تعريفه هي :

١ ـــ أنه عقد ملزم للجانبين :

التأمين عقد ملزم للجانبين . جانب المؤمن ، وجانب المؤمن له . والالتزامان المتقابلان فيه هما :ـــ إلتزام المؤمن له بدفع أقساط التأمين ، وإلتزام المؤمن بدفع مبلغ التأمين ، إذا وقع الخطر المؤمن منه ، وواضح من النص الذي يعرف التأمين ان التزام المؤمن له بدفع الأقساط إلتزام محقق ، أي قائم من وقت إبرام العقد وإن كان ينفذ عادة على آجال معينة ، كل شهر أو كل سنة . أما التزام المؤمن فهو التزام غير محقق أي احتمالي ، قد يكون وقد لا يكون ، فهو مقترن دائماً بتحقق الخطر أو وقوع الحادث ، بحيث لا يتصور وجود هذا الالتزام بدونه .

وعلى هذا فالغرر والاحتمال ركن أساسي وعنصر جوهري في عقد التأمين لا يتصور وجود العقد أو قيام إلتزام المؤمن بدونه ، فهو عقد غرر لا عقد لحق به الغرر أو دخله الغرر ، لأن الغرر ، كما قلنا ، ركنه الأساسي وعنصره الجوهري الذي لا يوجود له بدونه . وهذا النوع من الغرر هو أعلى درجات الغرر في الشدة والفحش ، لأنه غرر في حصول العوض وقدره أو في أجله ، فإذا حرمت الشريعة شيئاً ما من الغرر لكان هو الغرر في عقد التأمين ، لأن الغرر فيه على أتم وجه وأكمله ، فهو لا يقل عن الغرر في المعاوضة على الحمل في البطن ، والطير في الهواء ، والسمك في الماء ، وضربة القانص ، ورمية الصائد ، وتأجيل الثمن إلى الموت ، وغير ذلك مما أجمع العلماء على تحريميه والمنع منه كما سنرى .

وإذا كان عقد التأمين ملزما للجانبين ، فلا يقبل والحال كذلك القول بأنه يشبه

الوعد الملزم في فقه المالكية ، لأن هذا الوعد على التسليم بإلزامه من جانب الواعد ليس معاوضة ، لأنه ليس هناك التزام يقابله من جانب الموعود له . بعبارة أخرى ، إنَّ الوعد الملزم تبرع ملزم بالصيغة دون توقف على القبض والتنفيذ ، إستثناء من حكم التبرعات ، وهو عدم اللزوم بدون القبض ، أما عقد التأمين فإنه عقد معاوضة باتفاق شراح القانون وفقهاء الشريعة(١) .

٢ ـــ أنه عقد معاوضة :

ويقصد بعقد المعاوضة العقد الذي يأخذ فيه كل من المتعاقدين مقابلاً لما يعطى . وهو يقابل عقد التبرع الذي يعطي فيه أحد العاقدين للآخر مالا دون مقابل . وإنما كان عقد التأمين من عقود المعاوضات لأن كلاً من عاقديه ، المؤمن والمؤمن له يأخذ مقابلاً لما أعطى ، فالمؤمن يأخذ مقابلاً ـــ هو أقساط التأمين التي يدفعها له المؤمن له ـــ لما تعهد بإعطائه ، وهو مبلغ التأمين ، والمؤمن له يأخذ مقابلاً ـــ هو مبلغ التأمين إذا وقعت الكارثة ، ـــ لما أعطى ، وهو الأقساط .

ولقد بالغ بعض الباحثين في الفرض والتقدير فقال : إن العوض الذي « يلتزم المؤمن أن يؤديه إلى المؤمن له « ليس هو » مبلغاً من المال أو إيراداً مرتبا أي عوض مالي آخر ، بل إنه الأمان الذي يمنحه المؤمن للمستأمن ، ثم زاد فقال : إنّ هذا العوض ، أي الأمان ، يحصل عليه المؤمن له بمجرد العقد ، دون توقف على الخطر(٢) » . وهذا كله يخالف الواقع ويناقض نص القانون ، ولا يستقيم مع ما يجري عليه العمل . والباحث كما قلنا ، إنما يحكم على الواقع ولا يفترض ما لا وجود له ، ثم يشغل نفسه في البحث فيه .

٣ ـــ أنه عقد احتمال أو عقد غرر :

وقد أورد القانون المدني المصري هذا العقد في الباب الذي خصصه لعقود الغرر بعد المقامرة والرهان والإيراد المرتب مدى الحياة ، وكلها عقود احتمالية أو عقود غرر . ومعنى أن عقد التأمين إحتمالي أن كلا من طرفيه : المؤمن والمؤمن له ، لا يعرف وقت إبرام العقد مقدار ما يعطي ولا مقدار ما يأخذ ، إذ أن ذلك متوقف على وقوع الخطر المؤمن منه أو عدم وقوعه ، وهذا لا يعرفه الا الله .

---

(١) الوسيط ٧ : ٢ : ١١٣٩ .

(٢) الأستاذ مصطفى الزرقاء ، المرجع السابق صفحة ٤٠٣ .

وسوف نرى أن الغرر في هذا العقد من أفحش الغرر وأشده ، ذلك أنه ليس غرراً في قدر العوض فقط ، بل في حصوله وأجله كذلك . فالمؤمن له يدفع الأقساط المتفق عليها للمؤمن ، في مقابل مبلغ التأمين الذي قد يحصل عليه وقد لا يحصل عليه ، تبعا لوقوع الخطر المؤمن منه أو عدم وقوعه . وقد قلنا أن التزام المؤمن بمبلغ التأمين إلتزام احتمالي يتوقف على وقوع الكارثة أو عدم وقوعها . فإذا وقعت تحقق هذا الإلتزام والألم يوجد ، فهو كما يقول فقهاء الشريعة غرر في الوجود ، لأن العوض الذي يلتزم به المؤمن قد يوجد وقد لا يوجد . فهو على خطر الوجود .

وإذا قدر وجود التزام المؤمن بوقوع الكارثة ، واستحق المؤمن له مبلغ التأمين فإن المؤمن له لا يدري عند العقد مقدار ما يحصل عليه من تعويض في التأمين من الأضرار ، ولا قدر ما يدفع من الأقساط للمؤمن قبل وقوع الخطر واستحقاقه لمبلغ التأمين ، فقد يدفع قسطاً واحداً ثم تقع الكارثة ، فيستحق مبلغ التأمين ، وقد يدفع أكثر من ذلك .

وبالنسبة للمؤمن فإنه لا يدري وقت إبرام العقد مقدار الأقساط التي سيحصل عليها قبل وقوع الحادث الذي علق تعهده بدفع مبلغ التأمين ، عليه ، فقد يقع الحادث بعد أن يدفع المستأمن قسطاً واحداً فيغرم المؤمن مبلغ التأمين ، وقد يأخذ الأقساط كلها ولا تقع الحادثة فلا يلتزم بمبلغ التأمين ، وهذا كله غرر وإحتمال لا يعرفه العاقدان وقت الدخول في العقد .

٤ — أنه عقد إذعان :

يرى شراح القانون أن عقد التأمين يدخل في عقود الإذعان . والجانب القوي فيه هو شركة التأمين لأنها تضع من الشروط في عقود التأمين مالا يملك المؤمن له إلا أن ينزل عليها إن أراد التأمين ، وهي شروط أكثرها مطبوع وبعضها تعسفي يضر بمصالح المستأمنين . ولذا نجد المشرع الوضعي يتدخل كثيراً في تنظيم عقود التأمين بنصوص آمرة حماية للمؤمن له من تعسف المؤمن والأضرار به ، فينص على بطلان الشروط الجائرة التي تتضمنها عقود التأمين عادة ، وذلك استثناء من حرية التعاقد ومبدأ سلطان الإرادة الذي يتبناه القانون .

ثالثاً : وظائف التأمين :

وظائف التأمين هي البواعث التي تدفع إليه . والفوائد والثمرات التي ترجى من

عقده ، وهذه الوظائف ، كما يقول شراح القانون ، ثلاثة هي :

١ — الأمـــان :

إن أهم وظيفة يؤديها التأمين للمؤمن له . في نظر شراح القانون . هي الأمان فالمؤمن له من الحريق مثلا يأمن من غوائله ، لأنه لو وقع لعوضه المؤمن عن الأضرار التي تلحقه بسببه ، وكذلك المؤمن له من السرقة أو المسئولية .

ويؤدي التأمين هذه الوظيفة ، أي الأمان ، في الحالات التي يكون الخطر المؤمن منه فيها حادثاً يكرهه المؤمن له ويخشى وقوعه ، كالحريق والسرقة ، فإن وقوع الحريق والسرقة يسبب للمؤمن له الخسارة والضرر ، أما في الحالات التي يكون الخطر المؤمن منه فيها حادثاً سعيداً ، لا يترتب على وقوعه ضرر بالمؤمن كبقاء المؤمن له حيا في مدة معينة ، في التأمين لحالة البقاء ، أو الزواج ، أو إنجاب الأولاد ، في تأمين الأولاد ، فإن التأمين لا يؤدي للمؤمن له فيها وظيفة الأمان ، لأننا لسنا أمام كارثة يخشى المؤمن له وقوعها ، وتكون له بذلك مصلحة في عدم الوقوع ، حتى يقال أنه قد قصد بالتأمين الأمان من ضرر وقوعها ، ولذلك يصرح شراح القانون بأن وظيفة التأمين في هذه الحالات هي معاونة المستأمن على الادخار وتكوين رأس المال . إذ لا مجال للأمن هنا ، لأن ما علق عليه مبلغ التأمين في هذه الحالات ، لو وقع لما ترتب على وقوعه أي ضرر بالمؤمن له .

٢ — الإئتمـــان :

يقرر شراح القانون ان التأمين يؤدي للمؤمن له فائدة جليلة أخرى ، هي الحصول على الإئتمان ، فالمؤمن له قد يلجأ إلى التأمين على الحياة ليرهن الوثيقة لدى الغير ، توثيقاً لدينه ، وقد يؤمن شخص على عقاره من الحريق مثلا لأن الدائن المرتهن لهذا العقار قد إشترط عليه هذا التأمين . وكثيراً ما يقبل من يؤمنون علي حياتهم على الإقتراض من بعض البنوك في مقابل رهن وثيقة التأمين على الحياة ، وقد تفعل ذلك شركة التأمين نفسها .

٣ — الادخـــار :

يرى شراح القانون أن بعض أنواع التأمين يعد وسيلة هامة من وسائل الإدخار وتكوين رؤوس الأموال . فالمؤمن له قد يعقد التأمين ، لا رغبة في الأمان من خطر يتهدده في نفسه أو ماله ، وإنما رغبة منه في الادخار وتكوين رأس المال ، ووسيلته في ذلك ما يسمى بالتأمين على الحياة . فالذي يؤمن على حياته لحالة البقاء ، يستحق مبلغ التأمين إذا

عاش في المدة المبينة في العقد ، وهو مبلغ يزيد دائماً عن مجموع ما دفع من أقساط ، فإذا عرفنا أن المؤمن له ، في هذه الحالة ، لم ينله ضرر من بقائه حياً إلى الوقت المعين ، بحيث يحتاج معه لمبلغ التأمين لترميمه وجبره ، علمنا أن القصد من التأمين في مثل هذه الحالة هو أن يدخر وأن يكون رأس مال ، ولقد رأينا قوانين التأمين تعطي المؤمن له في هذا النوع من التأمين الحق في مبلغ التأمين ولو لم يلحقه من وقوع الخطر أي ضرر ، لأن القصد من التأمين في هذه الحالات ليس هو رفع الضرر الواقع بتحقيق الخطر . بل هو تكوين رأسمال للمؤمن له . ومثل التأمين لحالة البقاء في ذلك تأمين الزواج وإنجاب الأولالد .

المبحث الثاني
تقسيمات التأمين

يقسم شراح القانون التأمين من حيث نوع وطبيعة الأخطار المؤمن منها ، ومن حيث الصيغة التي يتحقق بها في العمل ، أي من حيث الهيئات التي تقوم به في الواقع وتمارسه في العمل إلى تقسيمات عدة نعرضها بإيجاز فيما يلي(١) .

المطلب الأول : تقسيم التأمين من حيث الأخطار المؤمن منها :

ينقسم التأمين من حيث الأخطار المؤمن منها إلى :

تأمين بحري وتأمين بري .

فالتأمين البحري : هو الذي يتعلق بالتأمين من أخطار النقل بطريق البحر ، سواء كان تأمينا على البضائع . أو على السفن . ويلحق بالتأمين البحري التأمين من أخطار النقل عن طريق الأنهار والترع والقنوات .

والتأمين البري: يقصد به التأمين من الخطار التي لا تتصل بالنقل البحري وما ألحق به .

ويتفق التأمين الجوي مع التأمين البري في كثير من أحكامه .

والتأمين البري ينقسم بدوره إلى قسمين كبيرين :

أحدهما : التأمين على الأشخاص .

ثانيهما : التأمين من الأضرار .

(١) راجع الوسيط ٧ : ٢ : ١١٥٧ .

القسم الأول : التأمين على الأشخاص :

ويقصد به التأمين من الأخطار التي تهدد الشخص في حياته أو في سلامة جسمه أو صحته أو قدرته على العمل ، وهذا التأمين ليست له صفة تعويضية كما ذكرنا بمعنى أن المؤمن له يستحق فيه مبلغ التأمين المتفق عليه دون حاجة إلى إثبات ضرر أصابه ، ودون حاجة إلى إثبات أن ما أصابه من ضرر يعادل مبلغ التأمين المتفق عليه .

والتأمين على الأشخاص فرعان :

أحدهما : التأمين على الحياة .

وثانيهما : التأمين من الأضرار .

الفرع الأول : التأمين على الحياة :

وهذا النوع من التأمين له حالات ثلاث :

الحالة الأولى : التأمين لحالة الوفاة .

الحالة الثانية : التأمين لحالة البقاء .

الحالة الثالثة : التأمين المختلط .

الحالة الأولى : التأمين لحالة الوفاة :

يذكر شراح القانون للتأمين لحالة الوفاة صوراً ثلاثاً : التأمين العمري والتأمين المؤقت وتأمين البقيا .

الصورة الأولى : التأمين العمري :

وفيه يدفع المؤمن مبلغ التأمين للمستفيد عند وفاة المؤمن على حياته ، أيا كان الوقت الذي تحدث فيه الوفاة . فهو تأمين عمري ، لأنه يبقى طول عمر المؤمن على حياته ، ولا يستحق مبلغ التأمين إلاّ عند حدوث هذه الوفاة مهما طال عمره .

الصورة الثانية : التأمين المؤقت :

وفيه يدفع المؤمن مبلغ التأمين للمستفيد إذا مات المؤمن على حياته ، في خلال مدة معينة ، فإن لم يمت في خلال هذه المدة برئت ذمة المؤمن واستبقى أقساط التأمين التي قبضها .

الصورة الثالثة : تأمين البقيا :

وفيه يدفع المؤمن مبلغ التأمين للمستفيد إذا بقي حياً بعد موت المؤمن على حياته ،

فإذا مات المستفيد قبل موت المؤمن على حياته انتهى التأمين وبرئت ذمة المؤمن من مبلغ التأمين ، واستبقى الأقساط التي قبضها .

الحالة الثانية : التأمين لحالة البقاء :

وهو عقد يلتزم بموجبه المؤمن ، في مقابل أقساط ، بأن يدفع مبلغ التأمين ، في وقت معين ، إذا كان المؤمن على حياته قد ظل حيا إلى ذلك الوقت ، ويغلب أن يكون المؤمن على حياته هو المستفيد ، فيستحق مبلغ التأمين إذا بقي على قيد الحياة عند حلول الأجل المعين في وثيقة التأمين ، أما إذا مات قبل ذلك فإن التأمين ينتهي وتبرأ ذمة المؤمن ويستبقي أقساط التأمين التي قبضها ، وواضح أن حق المستفيد في التأمين لحالة البقاء حق احتمالي غير مؤكد اذ أن مبلغ التأمين قد يستحق إذا بقي المؤمن على حياته حيا عند حلول الأجل المعين ، وقد لا يستحقه إذا مات المؤمن على حياته قبل ذلك .

الحالة الثالثة : التأمين المختلط :

وهو عقد بموجبه يلتزم المؤمن ، في مقابل أقساط بأن يدفع مبلغ التأمين ، رأس مال أو إيراد مرتباً ، إلى المستفيد ، إذا مات المؤمن على حياته في خلال مدة معينة ، أو إلى المؤمن على حياته نفسه إذا بقي هذا حيا عند إنقضاء هذه المدة المعينة ، فهو يجمع بين تأمين لحالة الوفاة إذا مات المؤمن على حياته في خلال المدة المعينة ، وتأمين لحالة البقاء ، إذا بقي المؤمن على حياته حيا عند إنقضاء هذه المدة .

الفرع الثاني : التأمين من الإصابات :

وهو عقد بمقتضاه يدفع المؤمن ، في مقابل أقساط ، للمؤمن له ، مبلغ التأمين ، إذا تحققت الإصابة المؤمن منها ، كأن يموت في حادث مفاجيء أو يصاب في جسمه إصابة تعجزه عن العمل عجزا دائماً أو مؤقتاً ، ويلحق بالتأمين من الإصابات التأمين من المرض ، وفيه يؤمن الشخص نفسه من العجز عن العمل الذي يترتب على المرض وتدخل في ذلك نفقات العلاج .

القسم الثاني : التأمين من الأضرار :

هو تأمين لا يتعلق بشخص المؤمن له ، بل بماله ، فيؤمن نفسه من الأضرار التي تصيبه في ماله ، ويتقاضى من شركة التأمين تعويضا عن هذا الضرر ، في حدود المبلغ المتفق عليه في عقد التأمين ، فهذا التأمين له صفة تعويضية ، فليس للمؤمن له أن يحصل

على تعويض من المؤمن إلا إذا لحقه ضرر في ماله ، ويكون ما يحصل عليه دائماً في حدود قيمة الضرر الذي أصابه ولهذا النوع فرعان :

الفرع الأول : التأمين على الأشياء :

ويقصد به التأمين من الأضرار التي تلحق بشيء معين كتأمين المنزل من الحريق والمزروعات من التلف ، والمواشي من الموت ، والتأمين من السرقة والتبديد وتأمين الدين .

الفرع الثاني : التأمين من المسئولية :

وفيه يؤمن الشخص نفسه من الضرر الذي يصيبه في ماله في حالة تحقق مسئوليته قبل المضرور ، ورجوع هذا المضرور عليه ، فشركة التأمين لا تعوض المضرور نفسه ، بل يعوضه المؤمن له ، ثم يرجع على شركة التأمين بمقدار هذا التعويض .

والمسئوليات التي يؤمن الإنسان منها نفسه كثيرة :

فقد يؤمن نفسه من مسئوليته عن حوادث سيارته أو من مسئوليته عن الحريق أو من مسئوليته المهنية ، أو من مسئوليته عن حوادث النقل . أما مسئولية رب العمل عن حوادث العمل فإنها تدخل ضمن التأمين الاجتماعي ، ومن بين هذه المسئوليات ما يكون التأمين منه إجبارياً كالتأمين من حوادث العمل والتأمين من حوادث السيارات ، ومنها ما يكون اختيارياً وهو الغالب .

المطلب الثاني : أقسام التأمين من حيث الصيغة التي يتم بها (هيئات التأمين) :

فرقنا بين التأمين باعتباره نظرية ونظاماً يهدف إلى تحقيق مصالح معينة ، وبين عقد التأمين الذي تبرمه هيئة معينة بطريقة خاصة باعتباره الصيغة التي يظهر فيها النظام وتتحقق بها فوائده .

ونريد الآن أن نبين تلك الصيغ المختلفة للتأمين ، والهيئآت التي تمارسه .

هناك صيغ ثلاث يظهر فيها نظام التأمين ، وهي :

التأمين الإجتماعي : الذي تقوم به الدولة .

التأمين التبادلي : الذي تقوم به جمعيات التأمين التعاونية

التأمين بقسط ثابت : الذي تقوم به شركات التأمين .

أولاً : التأمين الإجتماعي :

وهو تأمين تقوم به الدولة ، لمصلحة طبقة العمال التي تعتمد في كسب رزقها على العمل ، ويقصد بهذا التأمين تأمين هؤلاء العمال من إصابات العمل ومن المرض والعجز والشيخوخة ويساهم في حصيلته العمال وأصحاب الأعمال والدولة . وقد تستعين الدولة في تنظيم هذا التأمين وإدارته ببعض هيئاتها العامة ، كالهيئات العامة للتأمينات الإجتماعية في مصر .

ثانيا : التأمين التبادلي :

وتقوم به جمعيات تعاونية ، تتكون من أعضاء يجمع بينهم تماثل الأخطار التي يتعرضون لها ، ويتفقون جميعاً على تعويض من يتحقق الخطر بالنسبة إليه منهم ، في سنة معينة ، من الاشتراك الذي يؤديه كل عضو ، ومن ثم يكون الإشتراك متغيراً يزيد وينقص بحسب قيمة التعويضات التي تدفعها الجمعية في خلال السنة ويدفع العضو الاشتراك في البداية مقداراً معيناً ، وفي نهاية السنة تحسب قيمة التعويضات التي دفعت لمن تضرر بوقوع الخطر من الاعضاء ، فإذا كان المقدار الذي دفعه العضو أقل من الواجب لزمه إكماله وإن كان أكثر رد إليه مازاد .

ولقد وجد إلى جانب هذه الجمعيات جمعيات تأمين ذات شكل تبادلي باشتراكات متغيرة أو ثابتة ، ويكون لها مال يقدمه المؤسسون ويقوم مقام رأس المال في شركات التأمين المساهمة .

والذي يميز جمعيات التأمين التبادلية ، سواء كانت جمعيات تبادلية أو جمعيات ذات شكل تبادلي ، عن الشركات المساهمة أن الأولى لا تعمل للربح . فليس لها رأس مال ، وليس فيها مساهمون يتقاضون أرباحاً على أسهمهم ويكونون هم المؤمنين ، ويكون العملاء هم المؤمن لهم ، بل إنّ أعضاء جمعيات التأمين التبادلية يتبادلون التأمين فيما بينهم ، إذ يؤمن بعضهم بعضا فهم في وقت واحد مؤمنون ومؤمن لهم ، ومن هنا وصفت هذه الجمعيات بأنها « تبادلية » .

والأصل في الجمعية التبادلية أن تتغير فيها الأقساط سنة عن سنة بحسب ما تدفعه الجمعية كل سنة لأعضائها من تعويضات ومن ثم تكون الأقساط التي يدفعها الأعضاء إشتراكات متغيرة ، وإن كان هناك إتجاه واضح في العهود الأخيرة إلى جعل الأقساط إشتراكات ثابتة . أما شركات التأمين المساهمة فإنها تسعى للربح ويكون لها رأس مال تضع

القوانين عادة حداً أدنى له . وأقساط التأمين في الشركات المساهمة دائما أقساط ثابتة ، ولذلك سميت بالشركات ذات الأقساط الثابتة .

ثالثاً — التأمين بقسط ثابت :

وتقوم بهذا التأمين شركات التأمين المساهمة ، وهي شركات تنشأ برأسمال يقدمه المساهمون بقصد الحصول على ربح من ورائه ، وشركة التأمين مستقلة تمام الاستقلال عن المؤمن لهم ، وهي التي تتعاقد معهم ، فالمساهمون في هذه الشركات هم المؤمنون والعملاء الذين يبرمون عقود التأمين مع هذه الشركة هم المؤمن لهم ، ومصالح الطائفتين في علاقاتهم تختلف وتتعارض .

وواضح مما تقدم أن المؤمن إذا كان شركة فان « السبب الدافع لها إلى هذا التعاقد هو الحصول على المال الذي يدفع إليها أقساطاً لاستثماره بوسائل الإستثمار المتعددة التي تختارها الشركة ، ليكون لها في النهاية ما يفضل منه ، بعد قيامها بأداء جميع التزاماتها للمؤمن لهم ، تعويضاً عما حل بهم من ضرر ، وفي هذا الفاضل يكون أجرها على العمل وربحها لرأس المال[1] .

« أما إذا كان المؤمن جمعية تعاونية كونها المشتركون أو كان هيئة أقامتها الدولة فإن السبب الدافع لها إلى هذا التعاقد هو القصد إلى تحقيق التعاون والتضامن بين المشتركين المؤمن لهم وذلك بتوزيع عبء الأخطار والأضرار التي تنزل بأحدهم عليهم جميعاً . فيعوض المضرور من الأقساط التي جمعت ، وهي في واقع الأمر مال الجميع ، بما يدفع عنه سوء الأثر الذي ينوء بحمله ، وفي ذلك تفتيت الضرر أو تجزئته إلى درجة تذهب الشعور به ، دون أن يصحب ذلك رغبة في جمع المال لأجل الربح والثراء ، ولا قصد إلى تثمير رأس مال أعده صاحبه للتنمية والاستغلال . وإذا كان شيء من ذلك فمن غير قصد وهدف »[2].

وسنرى أن هذا الفرق في الغرض والهدف بين التأمين الإجتماعي والتبادلي من جهة والتأمين الذي تقوم به شركات التأمين المساهمة من جهة أخرى يؤثر في الحكم الشرعي على عمليات التأمين التي تباشرها كل منها ، ذلك أن عقود التأمين معاملة تقوم على الضرر

---

(١) راجع التأمين وحكمه على هدى الشريعة الاسلامية ، بحث مقدم من أستاذنا الفاضل الشيخ علي الخفيف للمؤتمر العالمي الاول للاقتصاد الإسلامي بمكة المكرمة . صفحة ١٠ .

(٢) المرجع السابق صفحة ٩ .

والخطر دائماً ، ومثل هذا الضرر والخطر يصح في التبرعات دون المعاوضات. والعقود التي تبرمها شركات التأمين مع عملائها معاوضة لا تبرع قطعاً ، ومن ثم وجب القول ببطلانها ، أما التأمين الإجتماعي والتبادلي فإنه يأخذ صفة التبرع ، لأنه لا مجال فيه للربح ، فكل عضو في الجمعية التبادلية يتبرع بالقسط ليكون من مجموع المال المتبرع به رصيد يكفي لتعويض من نزل الضرر به من جراء وقوع الخطر .

الفصل الثاني
حكم التأمين في الشريعة الإسلامية

قلنا في بداية هذا البحث أن عقد التأمين من العقود الحادثة التي لم يكن لها وجود في عصور الاجتهاد . وذكرنا أن حداثة هذا العقد كانت سبباً في اختلاف علماء هذا العصر في حكمه . فرأي بعض هؤلاء العلماء أن عقد التأمين جائز مباح ، لأنه لم يثبت لديهم دليل يفيد التحريم ، فحملوه على القاعدة الشرعية المعروفة ، وهي أن الأصل في الأشياء الإباحة ، وأن الحظر استثناء يحتاج إلى دليل . ورأي فريق آخر من العلماء أن هذا العقد باطل حرام ، لأن دليل التحريم والبطلان قد ثبت لديهم ، وليس هناك في نظرهم دليل آخر يمنع من العمل بهذا الدليل . وهناك فريق ثالث من الباحثين فرق بين أنواع التأمين لدليل اقتضى هذا التفريق في نظره .

ولقد رأيت أن أقسم هذا الفصل إلى مباحث ثلاثة ، أخصص « المبحث الأول » منها لأهم نقطة يجب التركيز عليها عند بيان حكم الشرع في مثل هذا النوع من العقود ، وهي تحديد محل النزاع ، أو بيان نقط الوفاق والخلاف بين الباحثين في عقود التأمين . فإن هذا التحديد كما قلت في مقدمة هذا البحث يحصر النقاش في نطاق ضيق ، ويعين الباحثين على الوصول إلى وجه الحق في هذه العقود .

وأما « المبحث الثاني » فسوف أعرض فيه الرأي الذي انتهيت إليه في محل الخلاف الذي حددته في المبحث الأول ، فأذكر أدلة هذا الرأي ، ثم أدفع ما قد يرد على هذه الأدلة من اعتراضات .

وأما « المبحث الثالث » فقد خصصته لعرض شبه المخالفين فيما توصلت إليه من رأي في عقود التأمين ، ثم رد هذه الشبه بالحجة والدليل .

المبحث الأول
تحديد محل الخلاف في التأمين

ذكرنا في الفصل الأول من هذا البحث أن شراح القانون يطلقون عبارة التأمين ويريدون بها المبدأ والنظرية تارة ، والوسيلة التي يطبق بها المبدأ وتتحقق بها النظرية تارة أخرى . وقد رأينا أن هذه الوسيلة تختلف باختلاف الهيئات التي تمارس التأمين ، والعقود التي تبرمها هذه الهيئات مع المستأمنين .

وقد بينا أن الممارسة أشكالاً ثلاثة لتطبيق نظرية التأمين . أي للوصول إلى الأهداف والغايات التي ترمي إليها نظرية التأمين ويقوم عليها نظامه .

الصورة الأولى : يطلق عليها **التأمين الاجتماعي** . وتقوم به الدولة نفسها . أو تعهد بإدارته وتنظيمه لبعض هيئاتها العامة .

والصورة الثانية يطلق عليها **التأمين التبادلي** ، وتقوم به الجمعيات التعاونية لتبادل التأمين .

والصورة الثالثة : يطلق عليها **التأمين بقسط ثابت** . وتقوم به شركات التامين .

وقد بينت في الفصل الأول من هذا البحث حقيقة كل صورة من هذه الصور . والخصائص التي تمتاز بها عن غيرها ، وأشرت ، بشيء من الإيجاز إلى ما أراه حكم الشرع فيها . وجاء الآن دور الكلام المفصل في ذلك .

والسؤال الذي عقدنا هذا المبحث للإجابة عليه هو :

هل الخلاف الذي ثار بين الباحثين في التأمين يتعلق بالنظرية والتطبيق ؟ أم بالتطبيق وحده ؟ وأعني بالتطبيق الصور التي ظهرت في العمل لتطبيق نظرية التأمين . وإذا كان خلاف الباحثين في التطبيق وحده ، فما الذي اتفق عليه الباحثون وما الذي اختلفوا فيه من صور التطبيق ؟ وما هو أساس الخلاف فيما تنازعوا في حكمه من هذه الصور ؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة تشكل أهم جانب من جوانب هذا البحث . وتساعد كثيراً على بيان وجه الحق فيه . وإليك الإجابة على كل سؤال من هذه الأسئلة :

أولاً : نظرية التأمين :

لانظن أن أحداً من الباحثين في عقود التأمين يخالف في شرعية التأمين بإعتباره نظرية ونظاماً يسعى لتحقيق أهداف التعاون والتضامن بين المسلمين . ذلك أن كلاً من التعاون والتضامن بين أفراد الجماعة الإسلامية أمر يتفق مع مقاصد الشريعة العامة وتدعو إليه نصوصها الجزئية . وأرى أن هذا الأمر من الظهور بحيث لا نحتاج إلى عرض الحجة وبيان الدليل .

ولعله من الأمر البين أيضا أن شرعية الغاية والمقصد شيء ، وشرعية الوسيلة التي تؤدي إلى هذه الغاية وتحقق ذلك المقصد شيء آخر ، فالشريعة الإسلامية إذ حددت الغايات وبينت المقاصد ، رسمت الطرق التي توصل إلى هذه الغايات ، وتحقق تلك المقاصد ، ومن ثم لزم أن يكون المقصد مشروعا والوسيلة التي تؤدي إليه مشروعة أيضاً ، فليس للمبدأ القائل بأن « الغاية تبرر الوسيلة » عمل في الإسلام . إلاّ بالنسبة للوسائل المسكوت عنها في الشرع ، أي التي لم يرد في المنع منها دليل . وسنرى أن العقود التي تبرمها شركات التأمين قد قام الدليل الشرعي على المنع منها ، فليست من الوسائل المسكوت عنها بيقين .

ولقد نبهت في الفصل الأول من هذا البحث على أنه لا يجوز في منهج الاستدلال الصحيح ، أن يستدل بشرعية الغاية على جواز كل ما يوصل إليها من وسائل ، مع إهمال الأدلة الشرعية المانعة من بعض هذه الوسائل ، وسوف نرى عند رد شبهات القائلين بجواز عقود التأمين ، أن بعض هذه الشبهات ليست إلا استدلالاً بشرعية التعاون والتضامن والتنمية الإقتصادية على شرعية هذه العقود ، مع تسليمهم بقيام هذه العقود على الغرر والمخاطرة .

والنهج الصحيح في نظرنا أن يقال : إنّ عقود التأمين إذا تضمنت الغرر كانت عقوداً باطلة ، وإن زعم زاعم أنها تحقق التعاون والتضامن ، وإذا لم تتضمن الغرر كانت صحيحة دون حاجة في الحكم بصحتها إلى القول بأنها تؤدي إلى التعاون والتضامن ، لأن الأصل في العقود والتصرفات الحل والجواز ، والمنع والحظر هو الاستثناء الذي لا يثبت إلا بالدليل .

والخلاصة إذن هي أن الغايات والأهداف التي تتضمنها فكرة التأمين غايات

وأهداف شرعية ، فالتعاون والتضامن يتفق مع مقاصد الشريعة العامة ، وتدعو إليه أدلتها الجزئية ، فالتأمين بمعنى الفكرة والنظرية إذن ليس داخلاً في محل الخلاف.وشرعيته بهذا المعنى لا تستلزم بالضرورة شرعية ما تضمن الغرر من العقود التي يقصد بها تحقيق الفكرة وتطبيق النظرية .

ثانياً : التأمين الإجتماعي :

عرفنا أن التأمين الاجتماعي هو الذي تقوم به الدولة نفسها أو تعهد بإدارته إلى إحدى هيئاتها العامة ، ويقصد به تأمين بعض طبقات الشعب ضد أخطار معينة ، كتأمين العمال ضد البطالة والمرض والعجز والشيخوخة .

والذي نراه أن هذا النوع من التأمين جائز لا شيء فيه ، ويشاركنا في هذا الرأي جميع الباحثين في عقود التأمين من علماء الشريعة . ذلك أن دليل المنع من التأمين هو الغرر . وهذا الدليل يقتصر على عقود المعاوضات دون التبرعات على رأي الإمام مالك رضي الله عنه ومن نحا نحوه ممن نرتضي رأيهم من المجتهدين .

وواضح أن نظام التأمينات الإجتماعية على النحو الذي قدمناه في الفصل الأول لا يدخل في عقود المعاوضات ، فليست الدولة في مركز المعاوض الذي يطلب مقابلاً لما بذل ، ويسعى في تحديد هذا المقابل إلى طلب الربح الذي يتمثل في زيادة ما يأخذ على ما يعطي ، بل على العكس من ذلك ، فإن الدولة تساهم مع العمال وأرباب الأعمال بجزء في مال النظام . وبهذا النظر يكون التأمين الاجتماعي خارجاً عن محل البحث وموضوع النزاع .

ثالثاً : التأمين التبادلي :

إتفق الكاتبون في التأمين من الوجهة الشرعية ، الذين اطلعت على أبحاثهم ، على جواز التأمين التبادلي الذي تمارسه الجمعيات التعاونية ، ونحن نوافق هؤلاء الباحثين في هذا الحكم . ودليلنا على الجواز ما تقدمت الإشارة إليه غير مرة من أن أساس المنع في التأمين هو اشتماله على الغرر الذي نهى الشارع عنه ، ونهي الشارع عن الغرر ، كما قدمنا ، ينطبق على العقود التي يقصد بها المعاوضة ، لأن النهي عن الغرر ورد في عقد البيع ، وهو عقد معاوضة ، فكأن حكم النهي شاملاً لجميع المعاوضات ، أما التبرعات فقد بقيت على أصل الحل والجواز وإن دخلها الغرر عند من يعتد برأيه من الفقهاء .

وواضح مما قدمناه ، من بيان طبيعة التأمين الذي تمارسه جمعيات التأمين التبادلي ، أن هذا التأمين لا يقصد به المعاوضة ، بل أنه بحق تعاوني يقصد به التضامن بين جماعة من الناس يتعرضون لأخطار من نوع واحد ، في معاونة من تعرض منهم للخطر ، على تفادي آثاره ، بدفع مبلغ مما تعاون الجميع في جمعه ، يكفي لجبر ما لحقه من ضرر هذا الخطر . فهذه الجمعيات لا تهدف من وراء عملية التأمين إلى الربح فليس فيها كما قلنا مؤمن ومستأمن ، بل جميع أعضاء هذه الجمعيات مؤمنون ومستأمنون في نفس الوقت . وما يدفعه كل عضو في هذه الجمعيات من اشتراك يقصد به التبرع لمن لحقه ضرر ، من جراء خطر معين ، من أعضاء جمعيته .

ولا شك أن المتبرع إذا تبرع لجماعة وصفت بصفة معينة ، فإنه يدخل في الاستحقاق مع هذه الجماعة إذا توافرت فيه هذه الصفة ، كمن تبرع لطلاب العلم ، فإنه يستحق نصيباً في هذا التبرع إذا طلب العلم ، ومن تصدق أو وقف على فقراء مكة دخل فيهم واستحق معهم إذا صار فقيراً . وعلى ذلك فباذل القسط أو الاشتراك في هذه الجمعيات يعد متبرعاً .

وقد يقال بأن المشتركين في هذه الجمعيات لا يعرفون على وجه التحديد عند دفع الأقساط مقدار ما يخصهم من مبالغ تلزم لجبر من وقع عليه الضرر من أعضاء الجمعية لأنهم يدفعون اشتراكاً محدداً في أول العام ، ثم تحسب التعويضات التي دفعت لمن وقع عليه الضرر من أعضاء الجمعية ، فما نقص من قيمة اشتراك العضو عما خصه من هذه التعويضات ، طولب به ، وما زاد رد إليه ، وهذا غرر .

فالجواب على ذلك القول هو ما قدمناه من أن هذه الجمعيات تقوم على مبدأ التعاون والبذل والتبرع ، وليس بشرط في جواز التبرع أن يعرف المتبرع عند التبرع مقدار ما يتبرع به على وجه التحديد ، وهذا هو معنى القول بأن الغرر والجهالة يغتفران في التبرعات ، تشجيعاً على فعل الخير من جهة ، ولعدم تضرر المتبرع إليه بالغرر والجهالة من جهة أخرى ، لأنه لم يبذل عوضا في مقابل هذا التبرع .

رابعاً : التأمين بقسط ثابت :

التأمين بقسط ثابت هو ما تقوم به شركات التأمين . ووسيلتها في ذلك هي عقد التأمين . وهو عقد يتم بين شركة التأمين ومستأمن معين ، بمقتضاه تتعهد هذه الشركة بدفع

مبلغ من المال ، يسمى مبلغ التأمين ، لهذا المستأمن ، عند وقوع خطر معين ، في مقابل التزام المستأمن بدفع مبلغ مالي ، يسمى بقسط التأمين.

وهذه الشركة تسعى من وراء عقود التأمين إلى تحقيق ربح ، هو الفرق بين ما تأخذه من المستأمنين من أقساط ، وما تدفعه لهم ، عند وقوع الخطر ، من تعويضات وهي تحاول دائماً ، بواسطة الوسائل العلمية المتاحة لها ، أن تجعل مجموع هذه الأقساط أكبر مما تتوقع دفعه من تعويضات ، وإنفاقه من مصروفات ، حتى يكون لها في هذا الفرق ما تريد من ربح توزعه على الشركاء المساهمين.

فالوسيلة الوحيدة في هذه الشركات للوصول إلى تحقيق فكرة التأمين هي عقد التأمين الذي يتم بين الشركة وكل مستأمن ، وهذا العقد ينشيء علاقة ويرتب التزامات وحقوقاً بين الشركة والمستأمن المعين ، وليست هناك عقود تبرمها شركة التأمين مع جماعة تسمى جماعة المستأمنين ، كما أنه ليس هناك اتفاق أو عقد ينشيء علاقة بين جميع المستأمنين لدى شركة معينة من شركات التأمين.

ولقد ذهب بعض الباحثين في عقود التأمين إلى التدليل على جواز هذه العقود بأنها اتفاق على التعاون والتضامن بين المستأمنين ، وأن دور المستأمن المعين إنما هو في الانضمام إلى هذا الاتفاق التعاوني المنظم . ولما كان مثل هذا الاتفاق جائزاً شرعاً ، والانضمام إليه لا حرمة فيه ، قال بجواز عقود التأمين.

وسوف نرى أن هذا الاستدلال فاسد لا ينتج المطلوب . فالمطلوب هو الحكم على العقد الذي تبرمه شركة التأمين مع مؤمن له معين ، والدليل أفاد أن الاتفاق التعاوني بين جماعة من الناس على ترميم الأخطار التي قد تلحق بعضهم جائز ، وأن الانضمام إليه مباح ومشروع . وهذا مسلم به ، غير أنه لا يفيد المطلوب ، لأن عقد التأمين ليس اتفاقاً تعاونياً بين جماعة من الناس ، بل هو عقد معاوضة بين الشركة والمستأمن ، لا ذكر فيه للتعاون والتضامن .

إن مثل هذا الاتفاق التعاوني الذي يتم بين عدد من الناس بقصد تخفيف آثار الأضرار التي قد تلحق بعضهم ، والذي يبذل فيه كل واحد منهم تضحية مالية يتكون من مجموعها ما يكفي لتعويض هذه الأضرار ، إن مثل هذا الإتفاق لا يدخل ضمن نشاطات شركات التأمين المساهمة ولا مكان له فيها ، بل هو محض تصور وافتراض وما تقوم به شركات التأمين غير ذلك ، وهو عقود مع الأفراد مقصود بها الربح كما قلنا .

وإذا فرضنا وجود مثل هذا الإتفاق لكان حكمنا عليه بالجواز . بل إن هذه الصورة من التعاون هي التي يقصدها الشارع وتدعو لها أدلته ، إذ يتجلى فيها التعاون والبذل والتضحية والتبرع في أوضح صورة وأبعدها عن المحظور .

ولقد رأينا بعض الباحثين يصور الدور الذي تقوم به شركات التأمين بأنه دور الوسيط والنائب الذي يقوم بتنظيم عمليات التأمين ، نيابة عن المستأمنين الذين يكونون الاتفاق التعاوني المنظم . وهذا أيضاً تصور بعيد عن الواقع ، لأن مثل هذا الاتفاق التعاوني غير قائم ، ولو أنه قام ووجد ، وكان دور الشركة فيه هو دور الوسيط والنائب الذي يقوم بإدارة الاتفاق التعاوني نيابة عن أعضاء هذا الاتفاق لما رأينا مانعاً شرعياً من ذلك ، لأن دور الشركة في هذه الحالة يكون دور الأجير الذي يقوم بالإدارة والتنظيم ، مقابل الأجر الذي يحدده عقد العمل . فهي في هذه الحالة تتقاضى أجراً لا ربحاً . وما يدفعه كل عضو في هذا الاتفاق لا يدفعه لشركة التأمين ، وإنما يتبرع به للجماعة التي حددت الطرق التي تتبع في صرف مبالغ التعويض لمن نزلت بهم الأخطار .

وشركة التأمين بوضعها الحالي لا تصلح نائباً ولا وسيطا ، ذلك أن النائب في حكم الشريعة ، يعمل لمصلحة المنوب عنه ، وليس له أن يبرم من التصرفات ما تتعارض فيه مصلحته مع مصلحة المنوب عنه . ولا شك أن شركة التأمين بوضعها الحالي لا تعمل إلا لحساب نفسها ، ومصالحها تتعارض دائماً مع مصالح المستأمن . فهي تسعى للحصول على أكبر ربح . وتحدد قدر الأقساط على النحو الذي يمكنها من ذلك . وتحاول التخلص من تعهداتها بأسباب وعلل تغص بها ساحات القضاء .

وسوف نرى كذلك أن بعض الباحثين في عقود التأمين يؤسس حكمه . لا على العلاقة بين شركة التأمين والمستأمن له المعين ، هذه العلاقة التي أنشأها عقد التأمين الذي عقدته الشركة مع هذا المستأمن ، وإنما يؤسس هذا الحكم على علاقة غير قائمة هي العلاقة بين شركة التأمين من جهة ، ومجموع المستأمنين من جهة أخرى . وظاهر أن مثل هذه العلاقة غير قائمة ، والعقد الذي ينشئها غير موجود .

وسنرى أن هؤلاء الباحثين يقصدون من وراء هذا الفرض والتقدير إلى القول بأن شركة التأمين . في علاقتها مع مجموع المستأمنين ، تستطيع ، بما أتيح لها من إمكانيات هائلة وباستخدام حساب الاحتمالات ، أن تعرف . على وجه يقرب من الدقة

والتحديد ، مقدار ما تعطي وما تأخذ ، أي ما تعطي لمن نزل بهم الخطر من المستأمنين في مجموعهم ، وما تأخذ من أقساط من هذا المجموع .

وسوف نرى عند الكلام في الرد على شبهات الذين يجوزون التأمين ، أن هذا المسلك ، فوق أنه ينافي الواقع ويجنح إلى الفرض والتقدير ، لا يؤدي النتائج التي يقصدها منه أصحابه ، ذلك أننا لا نسلم بقدرة الشركة على معرفة ما تأخذ وما تعطي في مدة معينة ، مهما تقدمت وسائل حساب الاحتمالات وقواعد الإحصاء . فهذه كلها لا تمنع احتمال الربح والخسارة ، واحتمال تفاوت الأرباح من سنة لأخرى . وأكبر دليل على ذلك ما حدث من إفلاس بعض الشركات في أوروبا وفي إنجلترا بالذات .

وإذا سلمنا بقدرة الشركة على معرفة ما تعطي لمجموع المستأمنين وما تأخذ منهم ، فإن هذا لايدل على خلو المعاملة من الغرر ، ذلك أن المؤمن له المعين ، وهو الذي يبرم عقد التأمين مع الشركة ، ليست لديه الوسائل التي توافرت لشركات التأمين ، حتى يتمكن بها هو الآخر من تحديد مقدار ما يعطي وما يأخذ . وبذلك تبقى المعاملة غرراً ، ويحكم عليها بالمنع ، لأن الغرر في أحد جانبي المعاوضة يبطلها كما سنراه مفصلاً .

والخلاصة أن البحث يجب أن ينصب على العلاقة القائمة بين شركة التأمين والمستأمن المعين ، تلك العلاقة التي أنشأها عقد التأمين ، الذي عقد بينهما . فهذه العلاقة وحدها هي الأمر الواقع . وأما العلاقة بين شركة التأمين والمستأمنين في مجموعهم ، والعلاقة بين مجموع المستأمنين الذين توسطت شركة التأمين بينهم أو نابت عنهم ؛ فليست موضوع بحث ولا محل جدال ، لأن هذه العلاقات ، فضلاً عن عدم وجودها في الواقع ، فإن الحكم عليها بالجواز لا ينطبق على ما تقوم به الآن شركات التأمين .

وإذا انتهينا إلى تحديد محل البحث وموضوع النزاع بأنه العقد الذي تبرمه شركة التأمين مع المستأمن المعين وما ينشئه هذا العقد من علاقة ويرتبه من حقوق وواجبات ؛ فإننا ننتقل إلى المبحث الثاني من هذا الفصل وهو المبحث الذي خصصناه لعرض ادلة الشرع على منع وبطلان ما تقوم به شركات التأمين من عقود .

المبحث الثاني
أدلة بطلان العقود التي تبرمها شركات التأمين

وسوف نقسم هذا المبحث إلى مطلبين ، نعرض في أولهما الأدلة التي نراها مؤدية إلى بطلان عقود التأمين التي تقوم بإبرامها شركات التأمين ، ونخصص ثانيهما لرد الشبه التي قد توجه إلى كل دليل من هذه الأدلة .

المطلب الأول : أدلة بطلان عقود التأمين

الدليل الأول : عقد التأمين معاوضة مالية تضمنت الغرر الكثير فتبطل .

الدليل الأول على بطلان عقود التأمين التي تبرمها شركات التأمين مع المستأمن هو أن هذه العقود عقود معاوضات مالية ، تضمنت غرراً كثيراً أو فاحشاً فبطلت . فهاتان مقدمتان لابد من إثباتهما حتى ينتج الدليل الدعوي ، وهي بطلان عقود التأمين التي تبرمها هذه الشركات . أما المقدمة الأولى فهي أن عقود التأمين معاوضات مالية ، وأما المقدمة الثانية فهي أن هذه العقود تضمنت الغرر الكثير .

المقدمة الأولى : عقود التأمين معاوضات مالية :

أما أن عقود التأمين معاوضات مالية فلا نظن أن أحداً يخالفنا فيه ، لا من شراح القانون ، ولا من علماء الشريعة الذين تصدوا لبيان حكم الشرع في هذه العقود ، وذلك إذا نظر إلى هذه العقود من جانب العلاقة بين المؤمن والمستأمن .

ولقد رأينا عند تعريف القانون لعقد التأمين أن المعاوضة في هذا العقد تتم بين القسط الذي يدفعه المستأمن ومبلغ التأمين الذي تتعهد شركة التأمين بدفعه عند وقوع الخطر المؤمن منه .

وسوف نرى أن بعض علماء الشريعة يجادلون في هذه الحقيقة ، ويقولون إنّ هذه المعاوضة إنما هي بين القسط الذي يدفعه المستأمن من جهة ، والأمان الذي تمنحه له شركة التأمين من جهة أخرى ، ويزيدون على ذلك قولهم بأن هذا الأمان حاصل للمستأمن بمجرد العقد ، دون توقف على وقوع الخطر المؤمن منه .

وسوف نرد على هذه الشبهة مع ردنا على بقية الشبه التي قد ترد على هذا الدليل .

المقدمة الثانية : عقود التامين تتضمن الغرر الكثير :

جاء النهي عن بيع الغرر عاماً ، واتفق المجتهدون على إلحاق المعاوضات الخالصة بالبيع في هذا النهي ، ثم خصوا منه الغرر اليسير بقيود وشروط حدودها .

وسوف نذكر تعريفات الفقهاء للغرر ، لنثبت دخول عقود التأمين تحت هذه التعريفات أولا ، ثم نبين المقصود بالغرر اليسير الذي يغتفر في المعاوضات المالية ونحدد شروطه ، ونذكر أمثلته ، لنثبت عدم دخول عقود التأمين تحته ، ثانيا . ونقدم لذلك بمقدمة في بيان أهمية الرضا بالمعاوضة في صحتها ، وأن هذا الرضا لابد أن ينصب على أمر يعرفه الراضي .

الرضا مناط صحة التصرف :

إتفق المجتهدون على أن الرضا مناط صحة العقود والتصرفات ، قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاَّ أن تكون تجارةً عن تراضٍ منكم ﴾ وقال رسول الله ﷺ « إنما البيع عن تراض » فإذا عدم الرضا بالتصرف كان هذا التصرف باطلاً لا يحل به أخذ مال الغير باتفاق الفقهاء .

العلم مناط صحة الرضا :

إتفق الفقهاء على أن العلم بمحل التصرف شرط في صحة الرضا ، لأن الرضا بما لا يعلمه الراضي غير متصور . والعلم بمحل التصرف يقتضي أن يعرف كل متعاقد مقدار ما يحصل عليه من عوض في مقابل ما بذل للمتعاقد الآخر ، وأن يعرف الأجل الذي يحصل فيه على هذا العوض ، وأن يكون ، فوق ذلك كله ، واثقا من حصوله على هذا العوض .

يقول الرافعي في **فتح العزيز** معللاً لوجوب معرفة محل البيع للحكم بصحته : « لأن الرضا قبل حقيقة المعرفة لا يتصور »[١] .

ويقول ابن حزم في **المحلّى**[٢] « وبالضرورة يدري كل أحد أنه لا يمكن البته وجود الرضا على مجهول ، وإنما يقع التراضي على ما علم وعرف ... وما لا سبيل إلى التراضي به فلا يحل بيعه ، وهو أكل مال بالباطل » .

---

(١) ٨ : ١٥٣ .

(٢) ٩ : ٣٧٢ .

وإذا انتفى العلم ، عند التعاقد ، بمحل المعاوضة ، لعدم وثوق أحد عاقديها ، بحصوله على العوض ، أو لعدم معرفته بقدر هذا العوض . أو أجل الوفاء به ، فإن المعاوضة تبطل لانتفاء الرضا بها ، ويعبر الفقهاء عن ذلك باشتمال المعاوضة على الجهالة والغرر ، ويعنون بذلك أن الرضا بالمعاوضة لا يترتب عليه حكمه شرعاً ، إذا اشتملت هذه المعاوضة على الجهالة والغرر.

وسوف نرى بعد قليل أن عقود التأمين تنطوي على الغرر بأنواعه الثلاثة السابقة ، الغرر في حصول العوض ، والغرر في قدره ، والغرر في أجله ، وكل واحد من هذه الثلاثة يكفي وحده لبطلان المعاوضة فما بالك إذا اجتمعت معاً .

أما الغرر في حصول العوض فلأن المستأمن لا يدري عند التعاقد إن كان سيحصل على مبلغ التأمين أم لا ، وهو العوض الذي بذل أقساط التأمين في مقابلته .

وأما الغرر في قدر العوض فلأن المستأمن في التأمين من الأضرار ، لا يدري وقت التعاقد مقدار ما يحصل عليه من عوض إذا قدر حصوله عليه بوقوع الحادث المؤمن منه . وكذا شركة التأمين لا تدري وقت التعاقد مقدار ما تحصل عليه من أقساط قبل وقوع الخطر المؤمن منه . وهذه الأقساط هي العوض الذي تعهدت بدفع مبلغ التأمين في مقابلته ، فكانت بذلك غير عارفة بمقدار هذا العوض وقت التعاقد .

وأما الغرر في الأجل فواضح في التأمين على الحياة لحالة الموت ، فإن المؤمن على حياته لا يدري عند التعاقد الوقت الذي يحصل ورثته فيه على مبلغ التأمين ، وهو العوض الذي بذل الأقساط في مقابلته . والتأجيل بموت إنسان جهالة فاحشة تبطل المعوضة باتفاق الفقهاء كما سنرى ذلك مفصلاً .

أولاً : دخول عقود التأمين تحت تعريفات الغرر :

نريد هنا أن نعرض أهم تعريفات الغرر عند الفقهاء ، ثم نثبت دخول عقود التأمين تحت كل تعريف منها ، ويجب أن نلاحظ أن التعريفات التي يذكرها الفقهاء هي تعريفات للغرر الفاحش أو الكثير الذي تبطل به المعاوضات . أما الغرر اليسير الذي لا يؤثر في المعاوضة ، فهو استثناء حددوا ضابطه وبينوا شروطه ، وسوف نثبت أن هذا الضابط وتلك الشروط لا تتوافر في عقود التأمين .

تعريف المالكية للغرر :

عرف المالكية الغرر بتعريفات كثيرة ، ونحن نذكر أهم هذه التعريفات ، ثم نثبت دخول عقود التأمين تحتها .

عرف ابن عرفة المالكي الغرر بأنه : « ما شكٌّ في حصول أحد عوضية ، أو مقصود منه غالباً »[1] . ونقل عن مالك رضي الله عنه أنه عرف الغرر بأنه : « ما لا يدري أيتم أم لا[2] » وعرف الشيخ الدسوقي الغرر بأنه « ما يحتمل حصوله وعدم حصوله[3] » . وعرف المازري من فقهاء المالكية الغرر بأنه « ما تردد بين السلامة والعطب[4] » .

وهذه التعريفات كلها تنطبق على عقد التأمين ، فعقد التأمين « يشك في حصول أحد عوضيه » ، وهو مبلغ التأمين ، ذلك أن المستأمن يشك عند التعاقد في حصوله على مبلغ التأمين ، وهو العوض الذي بذل الأقساط في مقابلته ، لأن حصوله على ذلك يتوقف على خطر احتمال قد يقع وقد لا يقع ، فإن وقع حصل على العوض ، وإلاّ فلا . وبالمثل فإن عقد التأمين يرتب التزاماً في ذمة شركة التأمين ، وهو دين احتمالي باتفاق ، لا يدري المستأمن عند التعاقد ان كان هذا الدين يتم أم لا ، ذلك أن تمامه وعدم تمامه يتوقف على حادث احتمالي إن وقع تم التزام الشركة وإلاّ فلا . وأما أن العوض الذي تتعهد شركة التأمين بدفعه للمستأمن يحتمل حصوله له وعدم حصوله فأمر ظاهر لا يحتاج إلى بيان . وأما التردد بين السلامة ، أي سلامة العوض ، والعطب أي فوات هذا العوض فظاهر انطباقه على مبلغ التأمين الذي تتعهد الشركة بدفعه للمستأمن عند وقوع الخطر .

ومما مثل به المالكية للغرر الذي عرفوه وحكموا ببطلان المعاوضة معه بيع الطير في الهواء والسمك في الماء والحيوان بشرط الحمل ، لأن المشتري يدفع الثمن في هذه الأشياء وهو لا يدري ، عند التعاقد ، هل تحصل له أم لا فهو يشك في الحصول ، وهذا هو الحال في عقد التأمين تماماً فإن المستأمن يدفع أقساط التأمين في عوض ، هو مبلغ التأمين ، لا يدري عند التعاقد هل يحصل عليه أم لا . فهو يشك في حصوله وتمامه وسلامته . ويزيد التأمين على ذلك أنه على فرض حصول المستأمن على العوض فإنه لا

(١) مواهب الجليل ٤ : ٣٦٢
(٢) المرجع السابق ٤ : ٣٦٨ .
(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣ : ٢٥ .
(٤) المرجع السابق في الموضع السابق .

يدري ، عند التعاقد ، مقدار هذا العوض ، في التأمين من الأضرار. وهذه الأمثلة التي قدمناها يحكي فقهاء المالكية الإجماع على بطلانها[1] ، وهذا يعني أن المالكية وهم أكثر الناس تساهلاً في إبطال العقود بالغرر ، يرون أن الغرر الواقع في الحصول وعدم الحصول غرر فاحش يبطل المعاوضة إجماعاً ، وقد رأينا أن الغرر في عقد التأمين أشد وأفحش من الغرر في هذه الأمثلة ، لأنه غرر في الحصول إنضم إليه غرر في المقدار على فرض الحصول .

ومما مثل به المالكية للغرر الفاحش الذي يبطل المعاوضة عندهم اتفاقاً شراء الدين على الرجل الغائب أو الحاضر غير المقر أو الميت وإن علم الذي تركه ، لأن المشتري لهذا الدين لا يدري عند الشراء أيتم له الحصول عليه أم لا ، وعلى فرض الحصول فإنه لا يدري مقدار ما سيحصل عليه ، فقد يحصل له منه كثير وقد يحصل له منه قليل ، فشراء دين الميت فيه نوعان من الغرر : الغرر في الحصول ، والغرر في مقدار الحاصل ، فإن من يشتري دين الميت ، وإن عرف مقدار تركته ، لا يعرف ما يحصل عليه منه ، لأن ذلك يتوقف على عدد دائني الميت ومقدار ديونهم ، وهو لا يعرف ذلك عند التعاقد ، وبالتالي لا يعرف مقدار ما يصيبه في قسمة الغرماء[2] .

تعريفات الشافعية للغرر :

عرف الشافعية الغرر الذي يبطل العقود عندهم بعدة تعريفات كلها تنطبق على عقد التأمين . وإليك بعض هذه التعريفات وبيان وجه انطباقها عليه .

جاء في **فتح العزيز شرح الوجيز** [3] أن الغرر هو « التردد بين جانبين الأغلب منهما أخوفهما » . وأنه « الذي تنطوي على الشخص عاقبته » . وجاء فيه أيضاً أن الغرر لا ينتفي عن المعاوضة إلا إذا عرف المتعاقد فيها « ما الذي ملك بإزاء ما بذل »[4] . وجاء في **فتح الباري**[5] أن الغرر هو « كل ما يمكن أن يوجد وألا يوجد ، وكذلك مالا يصح غالباً » .

---

(١) الشرح الكبير ٣ : ٢٥ .

(٢) الحطاب ٤ : ٣٦٨ .

(٣) ٨ : ١٢٧ .

(٤) فتح العزيز شرح الوجيز مطبوع مع المجموع شرح المهذب ٨ : ١٢٧ .

(٥) ٥ : ٢٦٠ .

وجاء في حاشية قليوبي وعميرة على شرح المنهاج [1] أن عقد الغرر هو « مالا يوثق بحصول العوض فيه » .

وواضح أن هذه التعريفات تنطبق على عقد التأمين ، فتعريف الغرر بأنه ما تردد بين جانبين الأغلب منهما أخوفهما ينطبق على عقد التأمين ، فإن في هذا العقد تردداً بين جانبين ، هما جانب الحصول على العوض ، وجانب عدم الحصول عليه ، فإذا وقع الحادث المؤمن منه حصل المستأمن على العوض ، وهو مبلغ التأمين الذي دفع الأقساط في مقابلته ، وإذا لم يقع هذا الحادث لم يحصل عليه . والمستأمن عند التعاقد لا يدري أي الجانبين يكون ، وإن كان جانب حصوله على مبلغ التأمين أغلب ، لأن التأمين يكون عادة من أخطار الغالب فيها عدم الوقوع . وعدم الوقوع أخوف الاحتمالين بالنسبة للمستأمن ، لأنه يفوت مبلغ التأمين عليه ، في بعض أنواع التأمين وهو التأمين على الحياة لحالة البقاء .

وتعريف الغرر بأنه « ما انطوت على الشخص عاقبته » ينطبق على عقد التأمين تمام الانطباق ، فكل من شركة التأمين والمستأمن قد انطوت عليه عاقبة هذا البند عند التعاقد ، فهو لا يدري ، عند هذا الوقت ، مقدار ما يعطي ولا مقدار ما يأخذ ، لأن هذه العاقبة تتوقف على حادث احتمالي قد يقع وقد لا يقع ، وإذا كان الحادث محقق كالموت في التأمين على الحياة لحالة الموت ، فإن أحداً منهما لا يعرف عند التعاقد وقت الوقوع .

وتعريف الغرر بأنه مالم يعرف فيه التعاقد « ما الذي ملك بإزاء ما بذل » هو تعريف لعقد التأمين ، فإن كلاً من شركة التأمين ومن تعاقد معها لا يعرف وقت التعاقد « ما الذي ملك بإزاء ما بذل » فالمستأمن يبذل الأقساط وهو لا يدري ما يملك بإزائها ، فقد لا يملك شيئاً ما بإزاء ما بذل ، إذا لم يقع الخطر ، وقد يملك القليل ، وقد يملك الكثير ، إذا وقع . فهو لا يجهل قدر ما يملكه من العوض فقط ، بل يجهل ان كان سيملك هذا العوض أصلاً أم لا ، ولذا كان الغرر في عقود التأمين دائماً من أشد أنواع الغرر وأفحشه ، لأن الضرر الواقع للمستأمن بجهالة قدر العوض ، لا يقاس بالضرر الواقع عليه بجهالة حصوله على هذا العوض بالكلية .

---

(١) ٢ : ٥٨ .

وظاهر كذلك دخول عقد التأمين تحت تعريف الغرر بأنه«ما يمكن أن يوجد وألا يوجد أو ما كان عدم وجوده غالباً » لأن التزام المؤمن بمبلغ التأمين الذي بذل المستأمن من الأقساط في مقابلته قد يوجد وقد لا يوجد ، فهو على حد قول شراح القانون إلتزام غير محقق الوجود عند التعاقد ، إذا وجد الحادث المؤمن منه وجد ، وإذا انتفى هذا الحادث لم يوجد .

اما تعريف الغرر بأنه « مالا يوثق بحصول العوض فيه » فإنه ينطبق على عقد التأمين تمام الانطباق ، فإن هناك إجماعاً بين شراح القانون وعلماء الشريعة على أن العوض في عقد التأمين لا يوثق بحصوله . فالمستأمن لا يثق عند التعاقد مع شركة التأمين ، في حصوله على مبلغ التأمين ، وهو العوض الذي بذل الأقساط بازائه ، لأن حصوله على مبلغ التأمين ، وهو العوض الذي بذل الأقساط بازائه ، يتوقف على وقوع الخطر المؤمن منه ، وهو حادث احتمالي قد يحصل وقد لا يحصل . فإن حصل حصل له العوض وإلاّ فات عليه ، وهذا غيب لا يعلمه المستأمن وقت إبرامه لعقد التأمين .

تعريف الحنفية للغرر :

جاء في **البدائع** أن « الغرر هو الخطر الذي استوى فيه طرف الوجود والعدم »(١) .

وواضح أن هذا التعريف يصدق على عقد التأمين ، فهو عقد « ركنه الأساسي » و « عنصره الجوهري » و « محله الأصلي » هو الغرر ، كما يقول شراح القانون بحيث لا يتصور لعقد وجود بدون هذا الخطر . وهذا الخطر هو الحادث الاحتمالي الذي يستوي فيه طرف الوجود والعدم كما يقول شراح القانون أيضاً . وعلى هذا يكون تعريف الحنفية للخطر مطابقاً لتعريف شراح القانون له ، حتى لكأنك تحس أن الكاساني يعرف الخطر في عقد التأمين .

وأنك إذا تتبعت المعاوضات التي اتفق الأحناف على بطلانها للغرر لوجدت فيها هذا المعنى ، وهو أن الملك أو الالتزام فيها قد علق أو توقف على خطر يستوي فيه طرفا الوجود والعدم . فقد مثلوا له بشراء رمية الصائد وضربة القانص ، وهو أن يقول المشتري : إشتريت منك ما يخرج من إلقاء هذه الشبكة مرة بكذا ، أو ما يسقط برمية السهم بكذا . وكذلك بيع الملامسة والمنابذة وإلقاء الحجر وكل ما علق فيه ملك المشتري

(١) ٦ : ٣٠٥٣ .

للعوض بالخطر ، فإن هذه البيوع في معنى : إذا وقع حجري على ثوب فقد بعته بكذا ، أو إذا نبذته أو لمسته فقد بعتكه أو بعتنيه بكذا[1] . فالمعاوضة في هذه الأمثلة علقت ، أو توقف التزام العوض فيها ، على خطر قد يوجد وقد لا يوجد ، فمن يشتري رمية الصائد ، يعلق حصول العوض له على خروج سمك في شبكة الصائد في الرمية المشتراه ، وهو خطر احتمالي قد يكون وقد لا يكون . وإذا كان فإن قدر ما يحصل عليه من الملك غير معروف . وكذا الأمر في ضربة القانص وغوصة الغائص .

وظاهر أن حال المستأمن هو حال من يشتري ضربة الصائد ، فإنه يعلق حصوله على مبلغ التأمين ، وهو ما بذل الأقساط بإزائه ، على خطر احتمالي قد يكون وقد لا يكون . فمن يدفع أقساطاً لشركة التأمين في مقابل تعهدها بدفع مبلغ التأمين في مقابل هذه الأقساط ، إذا بقي حياً إلى سن الخمسين مثلاً ، يعلق حصوله على هذا المقابل ، على أمر احتمالي يستوي فيه جانب الوجود والعدم . فقد يعيش المؤمن علي حياته إلى هذه السن فيستحق مبلغ التأمين ، وقد يموت قبلها فتبرأ ذمة شركة التأمين من هذا المبلغ وتضيع الأقساط عليه . تماماً كما يضيع الثمن على من اشترى رمية الصائد إذا لم يخرج في الشبكة شيء .

وبالمثل فإنَّ وجه التطابق ظاهر بين من يدفع الأقساط في مقابل تعهد الشركة بإعطائه مبلغ التأمين إذا بقي حياً إلى وقت معين ، وبين من يدفع الثمن في ثوب إذا وقع عليه بالحجر أو لمسه المشترى ، فكلاهما يبذل مالاً في مقابل عوض قد يكون وقد لا يكون ، وإذا كان ، فقد يكون قليل القيمة وقد يكون كثيراً . وإذا قيل بوجود الفارق بين الحالين ، وهو أن الخطر في عقد التأمين حادث يترتب على وقوعه الضرر ، ويقصد بعقد التأمين جبره وترميمه ، بخلاف الخطر في رمية الصائد وضربة القانص والملامسة والمنابذة والقاء الحجر ، وهو خروج السمك وموت الصيد ، ووقوع اللمس والنبذ ، فإن هذه الأخطار ليست كوارث يخشاها المشتري ويلحقه بوقوعها ضرر يقصد بالمعاوضة جبره . قلنا هذا الفارق غير مؤثر ، إذ لم يفرق أحد من المجتهدين عند الحكم على بطلان المعاوضة التي علقت بالخطر ، بين خطر يحبه المتعاقد أو يكرهه ، يخشى وقوعه أو يحبه ، يترتب عليه الضرر أم لا ، إذ مناط البطلان هو الغرر ، أي عدم الوثوق بحصول العوض ، أو عدم معرفة الحاصل منه .

---

(١) حاشية ابن عابدين ٤ : ١٠٩ .

وإذا تركنا فقهاء الشريعة وذهبنا إلى شراح القانون لوجدناهم يصرحون بعدم تأثير هذا الفارق ، ذلك أن الخطر عندهم ليس هو الكارثة التي يكرهها المؤمن له ويصيبه من جراء وقوعها الضرر ، وهو معنى الخطر في عرف الاستعمال الدارج ، بل إنَّ معناه الفني ، في مجال التأمين ، أعم من ذلك وأشمل ، فيدخل فيه باتفاق شراح القانون الحادث السعيد الذي يحب المؤمن له وقوعه ، ولا يترتب على وقوعه ضرر ، بل قد يكون وقوعه مصدر ثراء للمؤمن له أو لورثته كما تقدم . وذلك كالتأمين على الحياة لحالة البقاء وتأمين الأولاد وتأمين الزواج .

تعريف الغرر عند الحنابلة :

جاء في **شرح منتهى الإرادات** أن القاضي وجماعة فسروا الغرر بأنه « ما تردد بين أمرين ليس أحدهما أظهر[1] » ثم مثل له بشراء الجمل الشارد والسمك في الماء والطير في الهواء والمغصوب من غير غاصبه . إذ أن هذه المعاوضات تتردد بين أمرين هما : حصول المشتري على ما بذل فيه العوض وعدم حصوله عليه ، وليس أحد هذين الأمرين أظهر في الحصول . ذلك أنه لو كان أظهر كبيع المغصوب من غاصبه لصحت المعاوضة عليه عندهم .

ولا خفاء في دخول عقد التأمين في هذا التعريف ، فإن مبلغ التأمين الذي بذل المستأمن بإزائه الأقساط ، يتردد بين أمرين : هما الحصول عليه ، إذا وقع الخطر ، وعدم الحصول ، عند عدم وقوعه . وليس الحصول على مبلغ التأمين أظهر ، لأن ذلك يتوقف على الحادث المؤمن منه ، وليس وقوع هذا الحادث بأظهر من عدم وقوعه .

وأما الأمثلة التي مثل بها الحنابلة للغرر الذي يؤثر فهي جميعا تشارك عقود التأمين في التردد بين حصول العوض فيها وعدم حصوله ، لأن ذلك يتوقف كما رأينا على أمر يحتمل الوجود والعدم . فقد يتمكن المشتري من الحصول على البعير الشارد وقد لا يتمكن ، وقد يستطيع صيد السمك من الماء ، والطير من الهواء ، وقد لا يستطيع . وقد يمكنه تخليص المغصوب من غاصبه وقد لا يمكنه ، ويترتب على ذلك كله أنه قد يحصل على المقابل الذي بذل فيه الثمن وقد لا يحصل ، كالشأن في المستأمن تماماً ، فإنه قد يحصل على مبلغ التأمين ، وهو ما بذل فيه العوض ، وقد لا يحصل ، لأن الحصول وعدمه في جميع هذه الحالات يتوقف على أمر لا دخل لإرادته في وقوعه أو وجوده ولا قدرة له على إيجاده .

(١) ٢ : ١٤٥ .

تعريف الغرر عند الظاهرية :

يعرف ابن حزم الغرر بأنه « ما عقد على جهل بمقداره وصفاته حين العقد » ومثل له ببيع الثمار قبل أن تخلق وبيع الشيء المجهول أو بالثمن المجهول .

والتأمين من هذا القبيل ، لأن المستأمن لا يدري مقدار العوض الذي بذل الأقساط في مقابلته عند التعاقد ، في التأمين من الأضرار ، لأن هذا العوض يتحدد بقدر ما أصاب المال المؤمن عليه ، بسبب وقوع الخطر ، من ضرر . ولذا فالمعاوضة على مبلغ التأمين معاوضة على مجهول القدر . وكذلك الحال بالنسبة لشركة التأمين فإنها لا تدري عند إبرامها لعقد التأمين مقدار ما تحصل عليه من أقساط قبل وقوع الخطر وقيامها بتعويض المستأمن عما لحقه بسببه من ضرر . فقد تحصل قسطا واحداً ثم يقع الخطر وقد تحصل أكثر من ذلك ثم يقع الضرر . وبالمثل فإن شركة التأمين في التأمين على الحياة لحالة الوفاة لا تعرف عدد الأقساط التي تحصلها قبل موت المؤمن على حياته لمدة معينة والتزامها بسبب ذلك يدفع مبلغ التأمين . فقد تحصل قسطاً واحداً ثم تحدث الوفاة فتغرم مبلغ التأمين كله ، وقد تحصل جميع الأقساط ولا يموت المؤمن على حياته خلال المدة المعينة ، فهي لا تدري عند التعاقد إذن مقدار ما تحصل عليه من عوض في مقابل التزامها بدفع مبلغ التأمين . وهذا دون شك جهل بمقدار العوض حين العقد .

وبعد كل ما ذكرنا من تعريفات الغرر الذي يبطل المعاوضة المالية عند جميع الفقهاء ، وبيان أن هذا التعريفات تشمل عقود التأمين ، يثبت يقيناً أن عقد التأمين بجميع أنواعه وفي كل حالاته وصوره من عقود الغرر ، وأن ما فيه من غرر هو أشد أنواع الغرر وأفحشه ، لأنه غرر في الوجود والحصول والمقدار والأجل .

ولقد رأينا أكثر من مرة أن شراح القانون وعلماء الشريعة الذين ينازعون في حرمة عقود التأمين يؤكدون أن هذه العقود تنطوي على غرر فاحش تبطل المعاوضة بمثله ، غير أنهم يقولون أن هذا الحكم قاصر على العلاقة بين شركة التأمين ومؤمن له معين ، أما علاقة هذه الشركة بمجموع المؤمن لهم ، فهي علاقة خالية من الغرر من جانب شركة التأمين التي لجأت إلى الوسائل العلمية لتحديد ما تعطي لمجموع المؤمن لهم وما تأخذ منهم . ولقد لاحظنا مراراً أن هذا حكم على علاقة ورابطة لا وجود لها ، لأن عقد التأمين لا ينشئها ، فهو لا يفرض التزامات ولا يرتب حقوقاً لغير عاقدية ، شركة لتأمين والمؤمن له المعين . وإهمال لرابطة قائمة وعلاقة موجودة ، وهي علاقة شركة التأمين بالمستأمن المعين ، تلك

العلاقة التي أنشأها عقد التأمين ورتب آثارها ، وبين ما تمنحه هذه الرابطة من حقوق وما ترتبه من التزامات بالنسبة لطرفيها .

أنواع الغرر في عقد التأمين :

ويمكننا بعد ما قدمنا من تعريفات الغرر والأمثلة التي سقناها لما اتفق المجتهدون على تأثير الغرر فيها ، أن نلخص أنواع الغرر التي تضمنها عقد التأمين ، والتي اتفق المجتهدون على تأثيرها في المعاوضة . وسوف نركز على الفقه المالكي في هذا الخصوص ، لأن أكثر القائلين بجواز التأمين من علماء الشريعة يحتجون لرأيهم بفقه مالك رضي الله عنه ، فإن هذا الفقه قد اشتهر عنه تضييق دائرة البطلان في المعاملات بسبب الجهالة والغرر.

يقول الإمام القرافي المالكي أن الغرر والجهالة يقعان في سبعة أشياء ، ثم يذكر منها « الغرر في الوجود كالآبق ، وفي الحصول كالطير في الهواء ، وفي المقدار كالبيع إلى مبلغ رمى الحصاة ، وفي الأجل »[1] .

والغرر في هذه الأمور الأربعة التي ذكرها القرافي المالكي تبطل عقود المعاوضات لا عند المالكية وحدهم بل عند جميع المجتهدين ، كما رأينا ، وهذا يعني أن الغرر الواقع فيها من باب الغرر الفاحش أو الكثير . وإذا عرضنا عقد التأمين على هذه الضوابط الأربعة وأخذنا في اعتبارنا الأمثلة التي ذكرت بأزائها ثبت لنا يقينا أن عقد التأمين يندرج تحت كل واحد منها ، ويزيد على ذلك أنه يجمع بينها . وبيان ذلك :

١ — الغرر في الوجود :

لا خلاف بين فقهاء الشريعة الإسلامية أن الغرر في الوجود هو أشد أنواع الغرر على الإطلاق ، ولم يختلف أحد منهم في الحكم ببطلان المعاوضة التي تضمنت هذا النوع من الغرر ، ولذلك نجدهم لا يكتفون بالحكم ببطلان المعاوضة على المعدوم ، بل يلحقون به ما احتمل الوجود والعدم . فالبعير الشارد الذي يشك في وجوده لا تجوز المعاوضة عليه لأن حصول المشتري عليه معلق على خطر وجوده ، فإذا لم يجده فقد مات عليه العوض الذي بذله في مقابلته ، فهو إذن يخاطر على واقعه غير محققة ، هي وجود ما بذل العوض في مقابلته .

وهذا ينطبق تماماً على عقد التأمين ، فإن مبلغ التأمين ، وهو دين في ذمة شركة

---

(١) الفروق للقرافي ٣ : ٣٦٥ .

التأمين ، غير محقق الوجود ، لأن وجوده يتوقف على وجود الخطر المؤمن منه . إن وجد وجد ، وإن انتفى لم يوجد . ولقد رأينا شراح القانون يسلمون بذلك ويرونه خاصية التأمين التي لا يتصور وجوده بدونها .

٢ — الغرر في الحصول :

ولقد اتفق الفقهاء على أن الغرر في الحصول يبطل المعاوضة ، ولقد تواترت عباراتهم في ذلك المعنى . ومعنى الغرر في الحصول أن العاقد ، في عقود المعاوضات ، لا يدري عند التعاقد إن كان سيحصل على المقابل الذي بذل فيه العوض أم لا ، فيكون دخوله على هذا مخاطرة على الحصول . وإذا تتبعنا الأمثلة التي ذكرها الفقهاء للغرر في الحصول تبين لنا أن هذه الأمثلة مما أجمع الفقهاء على بطلانها بسبب الغرر في الحصول ، فدل ذلك على أن هذا النوع من الغرر يبطل المعاوضة باتفاق .

ومما مثل به الفقهاء للغرر في الحصول المعاوضة على الطير في الهواء والسمك في الماء ، فإن من يدفع الثمن في هذا يخاطر به على الحصول ، فهو لا يدري عند التعاقد إن كان سيحصل على ما بذل فيه الثمن أم لا ، وهو ما بذل الثمن إلاّ في مقابل هذا الحصول .

وإذا طبقنا هذا الضابط على عقد التأمين ظهر لنا ، بما لا يدع مجالاً للشك ، أن عقد التأمين يتضمن الخطر في الحصول ، لأن المستأمن لا يدري عند التعاقد هل سيحصل على مبلغ التأمين ، وهو ما بذل فيه الأقساط ، أم لا ، لأن حصوله عليه يتوقف على حادث احتمالي قد يكون وقد لا يكون . وإذا كان هذا النوع من الغرر مما أجمع الفقهاء على بطلان العقد به ، وجب القول ببطلان عقد التأمين لأن الغرر في الحصول هو « ركنه الأساسي » و « عنصره الجوهري » و « محله الذي لا ينفك عنه » ، بحيث لا يتصور لعقد التأمين وجود باتفاق شراح القانون بدون وجود عنصر الخطر ، أي احتمال الحصول وعدم الحصول .

ويحكي الإمام النووي إجماع الفقهاء على بطلان ما تضمن الغرر في الوجود أو الحصول من المعاوضات فيقول « أجمعوا على بطلان بيع الأجنة في البطون والطير في الهواء »(١) .

---

(١) شرح النووي على مسلم ١٠ : ١٥٦ .

ويقول القرافي المالكي في بيان أقسام الجهالة والغرر وحكم كل قسم « الغرر والجهالة ثلاثة أقسام : كثير ممتنع إجماعاً كالطير في الهواء[1] » .

فبيع الأجنة في بطون الأمهات والطير في الهواء والسمك في الماء باطل بإجماع الفقهاء ، لما ينطوي عليه من غرر في الوجود أو الحصول ، بمعنى أن المبيع قد يوجد وقد لا يوجد ، وقد يحصل للمشتري على فرض وجوده وقد لا يحصل ، فالمشتري يبذل العوض في مقابلة الحصول على المبيع ، غير أن وجوده وحصوله عليه مجرد احتمال قد يكون وقد لا يكون .

ومما يدخل تحت الغرر في الحصول وعدم الحصول المعاوضة على ضربة القانص ورمية الصائد ، فهو عقد باطل بإجماع المجتهدين ، وعلة هذا البطلان هو الغرر في الحصول ، فقد يحصل للمشتري شيء وقد لا يحصل ، وعلى فرض حصول شيء فإنه لا يدري مقداره عند التعاقد . وما أشبه هذا بعقد التأمين الذي يعقده المستأمن مع إحدى شركات التأمين ، فإن المستأمن لا يدري ، عند ابرامه ، هل سيحصل على مبلغ التأمين أم لا ، وعلى فرض حصوله عليه فإنه لا يدري مقداره في أهم أنواع التأمين وهي التأمين من الأضرار .

٣ — الغرر في مقدار العوض :

إتفق الفقهاء على أن الغرر في مقدار العوض كالغرر في وجوده وحصوله يبطل المعاوضة ، مالم يكن ذلك من الغرر التافه الذي نذكر ضابطه فيما بعد .

ولقد رأينا فقهاء المالكية يصرحون بذلك في مواضع كثيرة من كتبهم . فقد نص القرافي المالكي كما تقدم على أن الغرر في مقدار العوض كالبيع إلى مبلغ رمى الحصاة مما نص الفقهاء على تأثيره في المعاوضة[2] .

ويقول إبن قدامة في المغني[3] « بيع الملامسة والمنابذة باطل لعلتين : إحداهما الجهالة والثانية كونه معلقا على شرط وبيع الحصاة باطل لما فيه من الغرر والجهل ، وبيع الحمل في بطن أمه فاسد لجهالته فإنه لا تعلم صفته ولا حياته وعدم القدرة على تسليمه » .

---

(١) الفروق ٣ : ٢٦٥ .
(٢) الفروق ٣ : ٢٦٥ .
(٣) ٤ : ١٨٦ .

ولم يفرق الفقهاء في اشتراط العلم بالعوض بين العوض المعين والعوض الذي يثبت في الذمة كالعوض في عقد التأمين.

جاء في **فتح العزيز**(١) « أما القدر فالجهل به فيما في الذمة ، ثمنا أو مثمناً مبطل » . وجاء فيه أيضاً(٢) « فما كان في الذمة من العوضين فلا بد وأن يكون معلوم القدر » . وجاء فيه أيضا(٣) « أن العلم بقدر العوض لابد منه إذا كان في الذمة » .

وجاء في الحطاب(٤) أنه « متى حصل الجهل بأحد العوضين ، من المتبايعين أو أحدهما فسد البيع » . وجاء في **بداية المجتهد**(٥) أن الغرر لا ينتفى عن الشيء إلا « إذا كان معلوم .. القدر » . وقال مالك في **المدونة**(٦) « لا يجوز شراء سلعة بعينها بقيمتها ، أو على حكمه أو حكم البائع أو رضاه أو رضا البائع ، أو على حكم غيرهما أو رضاه لأنه غرر » . وقال فيها أيضا(٧) » من اشترى دارا على أن ينفق على البائع حياته لم يجز لأن أجل حياته مجهول فهو غرر » .

وجاء في **الفروع** (٨) ان من شروط صحة البيع « معرفة الثمن ، فلا يصح برقم مجهول ، أو بما ينقطع سعره ، أوكما يبيع الناس » وجاء في **منتهى الإرادات** أن معرفة العوض حال العقد شرط في صحة المعاوضة ، سواء كان هذا العوض ثمنا في بيع أو أجرة في إجارة ، ومن ثم فقد حكى بطلان بيع السلعة بما يبيع به الناس ، وبما باع به زيد ولا يعلمان ذلك(٩) .

وجاء في **الفتاوي الهندية**(١٠) أن « جهالة البدل تبطل مبادلة المال بالمال » كالبيع والإجارة والقسمة والصلح على مال . وجاء في **البدائع**(١١) « ولو قال بعت هذا العبد

---

(١) ٨ : ١٣٩ .
(٢) ٨ : ١٤٠ .
(٣) ٨ : ١٤٣ .
(٤) ٤ : ٢٧٦ .
(٥) ٢ : ١٧٢ .
(٦) نقله الحطاب في مواهب الجليل ٤ : ٣٦٢ .
(٧) المرجع السابق ٤ : ٣٦٣ .
(٨) ٤ : ٣٠ .
(٩) منتهى الارادات ١ : ٣٤٥ .
(١٠) ٤ : ٤٢٥ .
(١١) ٦ : ٣٠٤١ .

بقيمته فالبيع فاسد ، لأنه جعل ثمنه قيمته وأنها تختلف باختلاف تقويم المقومين ، فكان الثمن مجهولاً ، وكذا إذا باع بحكم فلان لأن الثمن مجهول » .

وجاء في **حاشية ابن عابدين**[1] « أن معرفة قدر الثمن » شرط في صحة البيع ، فلو كان الثمن مجهولاً ، كالبيع بقيمته ورأس ماله ، أو بمثل ما اشتراه هو أو فلان ، وبمثل ما يبيع الناس كان البيع باطلاً » .

فهذه النصوص تفيد أن العوض الذي يلتزم به المعاوض ولو في ذمته بمقتضى عقد المعاوضة يجب أن يكون معلوم القدر ، فإن كان مجهولاً بطلت المعاوضة باتفاق الفقهاء . ولقد رأينا بعض الفقهاء يعلل ذلك البطلان بالغرر في قدر العوض ، وبعضهم يعلله بجهالة العوض ، والمعنى في العبارتين واحد . وهو يرجع كما بينا سابقاً إلى بطلان الرضا شرعا ، لأن الرضا بالمعاوضة شرط في صحتها ، والرضا بالمجهول لا يتصور ، فكان الجهل بالعوض مؤثراً في صحة الرضا بالمعاوضة ، فلم تصلح سبباً شرعياً لجواز أخذ العوض ، فيكون أخذه أكلا للمال بالباطل كما نصت عليه الآيات والأحاديث .

ولا خلاف بين شراح القانون ، ولا بين علماء الشريعة ، الذين كتبوا في عقود التأمين ، ان عقد التأمين ينطوي على الغرر في مقدار العوض . فالمستأمن ، في التأمين من الأضرار ، يجهل وقت التعاقد مقدار العوض الذي تدفعه له شركة التأمين عند وقوع الخطر المؤمن منه ، ذلك أن هذا النوع من التأمين لا يمنح المستأمن إلا مقدار ما أصابه من ضرر بسبب وقوع الحادث المؤمن منه ، ولو كان مبلغ التأمين الذي اتفق عليه أكبر من ذلك . وبالمثل فإن شركة التأمين التي تعهدت بدفع مبلغ التأمين للمستأمن عند وقوع الخطر ، تجهل عند التعاقد مقدار العوض الذي تحصل عليه من المستأمن ، في مقابل ما تعهدت به ، فقد تحصل على قسط واحد ثم تقع الكارثة فتغرم مبلغ التأمين ، وقد تحصل أكثر من ذلك ، وقد تحصل الأقساط كلها ولا يقع الخطر ، فتبرأ ذمتها قبل المستأمن مما تعهدت بأدائه له .

وهذا النوع من الغرر في مقدار العوض أو الجهالة من النوع الذي اتفق الفقهاء على تأثير مثله في المعاوضة ، لأنه غرر كثير دون شك ، أما في جانب شركة التأمين فواضح ، لأنها تحصل قسطاً واحداً ثم تقع الكارثة فتدفع مبلغ التأمين كله ـ أو مقدار الضرر . وقد تحصل عدداً كبيراً من الأقساط قبل وقوع الحادث المؤمن منه ، وبين الحالين فرق كبير قد

(١) ٤ : ٢١ .

يصل إلى بضعة آلاف من الجنيهات ، وأما بالنسبة إلى المستأمن فإنه يدفع قسطاً ثابتاً في مقابل تعهد الشركة بدفع مبلغ معين يحدد القسط على أساسه ، غير أن الشركة قد تدفع هذا المبلغ بتمامه وقد تدفع نصفه وقد تدفع عشره حسب جسامة ما أصاب المال المؤمن عليه من ضرر.

وقد يقال أن شركة التأمين تستطيع بما لديها من وسائل حساب الاحتمالات وقواعد الإحصاء وقانون الكثرة أن تعرف على وجه يقرب من التحديد مقدار العوض الذي تحصل عليه من مجموع المستأمنين في مدة معينة ، كما تستطيع باستعمال هذه الوسائل نفسها أن تعرف مقدار ما تدفعه لبعضهم من تعويضات عند وقوع الخطر.

ولقد قلنا رداً على ذلك أكثر من مرة أن مثل هذه المعرفة غير ممكنة ، ويبقى معها الاحتمال قائماً ، وذلك ما يفسر التفاوت بين شركات التأمين في الربح ، بل قد يكون ربح الشركة الواحدة في سنة معينة أكثر أو أقل منه في سنة أخرى ، واحتمال الخسارة احتمال غير بعيد ، فقد أعلنت بعض شركات التأمين في أوروبا الإفلاس على الرغم من توافر هذه الوسائل العلمية لديها.

وإذا سلمنا ذلك فإنه لا يفيد في محل البحث وموضوع النزاع ، لأن البحث والخلاف في العقد الذي تبرمه شركة التأمين مع المستأمن المعين ، وفي حدود العلاقة التي ينشئها هذا العقد والحقوق والواجبات التي يرتبها بين طرفيه ، شركة التأمين والمستأمن ، أما العلاقة بين شركة التأمين ومجموع المستأمنين فليست أمراً قائماً ، إذ لا ينشيء عقد التأمين مثل هذه العلاقة ، ولو أن مثل هذه العلاقة موجودة لبحثنا في طبيعة العقد الذي ينشئها ثم بينا الحكم الشرعي بناء على ذلك.

ومن جهة ثالثة فإن التسليم بقدرة شركة التأمين على معرفة مقدار ما تحصل عليه من أقساط وما تغرمه من تعويضات لا يفيد حل عقد التأمين ، ذلك أن المستأمن لا زال عاجزاً عن معرفة مقدار ما يبذل وما يأخذ من عوض ، لأن قانون الكثرة لا يعمل في حقه ، ولأن وسائل حساب الاحتمالات وقواعد الإحصاء ليست متوفرة لديه ، وإذا وجد الغرر والجهالة بقدر العوض من أحد طرفي المعاوضة كانت باطلة وإن كان الطرف الآخر على علم به كما تقدم مثله فيما نقلناه من كلام الفقهاء.

٤ — الغرر في الأجل :

إتفق الفقهاء على أن الجهالة بالأجل في عقود المعاوضات تبطل المعاوضة فإذا كان

أحد العوضين في عقود المعاوضات دينا مؤجلا وجب أن يكون أجله معلوما ، فإن كان مجهولاً بطلت المعاوضة .

القرافي المالكي يقرر في **فروقه**[1] أن الغرر والجهالة في الأجل تؤثر في المعاوضة .

ويقول إبن رشد[2] « والغرر ينتفي عن الشيء إذا كان معلوم الأجل ، ان كان بيعاً مؤجلاً » . وجاء في **البدائع**[3] ان من شروط البيع « أن يكون الأجل معلوماً ، في بيع فيه أجل . فإن كان مجهولا فسد ، سواء كانت الجهالة متفاحشة كموت فلان ونزول المطر أو متقاربة كالحصاد وقدوم الحاج » .

وجاء في **فتح العزيز**[4] ان « العوض إذا كان في الذمة وكان الوفاء به مؤجلاً ، وجب أن يكون هذا الأجل معلوما فإن كان مجهولاً كقدوم زيد ومجيء المطر فهو فاسد » . وجاء في **فتح الباري** أن علة النهي عن حبل الحبلة والحكم ببطلانه ، وهو البيع إلى أن تنتج الناقة ثم تنتج التي في بطنها ، إنما هي « جهالة الأجل » .

فالذي يؤخذ من هذه النصوص أن جهالة الأجل في العوض المؤجل تبطل المعاوضة ، ولا أعرف خلافاً بين المجتهدين في أن التأجيل بموت إنسان يعد من الجهالة الفاحشة التي تبطل المعاوضة .

ولا خلاف في أن بعض عقود التأمين تتضمن الغرر في أجل العوض ، فشراح القانون يصرحون بأن مبلغ التأمين ، وهو التزام في ذمة المؤمن ، قد يكون مضافاً إلى أجل غير معين ، وذلك في بعض صور التأمين على الحياة وهو التأمين العمري ، ذلك أن شركة لتأمين تلتزم في هذه الصورة من التأمين بدفع مبلغ التأمين عند وفاة المؤمن له ، وهو أجل مجهول يبطل المعاوضة باتفاق الفقهاء فكان مثل هذا العقد باطلا .

ثانياً : الغرر في عقود التأمين ليس من الغرر اليسير :

قلنا ان النهي عن بيع الغرر جاء عاماً مطلقاً ، وأن بعض الفقهاء خصّوا منه الغرر

---

(١) ٣ : ٢٦٥ .

(٢) بداية المجتهد ٢ : ١٧٢ .

(٣) ٧ : ٣٠٩٣ .

(٤) ٨ : ١٩٦ .

اليسير ، وقد حدد هؤلاء الفقهاء المقصود بالغرر اليسير وبينوا شروطه وضربوا له الأمثلة الكاشفة عن حقيقته . وإذا أراد الباحث أن يعرف حكم الشرع في معاوضة معينة ، فعليه أن يبحث عما إذا كانت هذه المعاوضة تدخل تحت الغرر بالمعنى الذي قدمناه أم لا ، فإذا لم تكن داخلة تحته أجازها وإلاَّ فعليه أن يبحث عما إذا كانت تدخل تحت ضابط الغرر اليسير الذي استثناه المجتهدون من حكم النهي أم لا ، فإن لم تكن داخلة تحت ضابط الغرر اليسير حكم عليها بالمنع والبطلان ، وإلا فهي من الغرر اليسير الذي لا يؤثر في صحة المعاوضات .

ولقد أثبتنا فيما سبق أن عقود التأمين تدخل تحت معنى الغرر كما عرفه الفقهاء وضربوا له الأمثلة ، ويبقى علينا الآن أن نثبت أن الغرر في هذه العقود ليس من الغرر اليسير الذي عفي عنه .

١ — التعريف بالغرر الذي يغتفر في المعاوضات :

لعل المالكية هم أكثر الفقهاء تيسيراً في موضوع الغرر ، ولذلك رأينا الذين يقولون بجواز التأمين يجنحون دائماً إلى الاستدلال برأيهم على هذا الجواز ، ولذلك كان من المفيد أن نحدد المقصود بالغرر اليسير الذي لا يؤثر في صحة المعاوضات عند المالكية ، حتى إذا ثبت أن مثل هذا النوع من الغرر لا ينطبق على عقود التأمين ، كان الحكم بذلك عند غير المالكية من المجتهدين أولى .

يحدد الشيخ الدردير الغرر الذي يغتفر في المعاوضات ويبين شروطه فيقول[(١)] : « واغتفر غرر يسير للحاجة ، أي للضرورة لم يقصد ، أي غير مقصود ، فخرج بقيد اليسارة الكثير ، كبيع الطير في الهواء والسمك في الماء ، فلا يغتفر إجماعاً ، وبقيد عدم القصد بيع الحيوان بشرط الحمل ، أي فإنه يقصد في البيع عادة ، وهو غرر ، إذ يحتمل حصوله وعدم حصوله ، وعلى تقدير حصوله فهل تسلم أمه أم لا » .

ثم يضرب الأمثلة التي توضح هذا النوع من الغرر وتكشف عن طبيعته فيقول[(٢)] «كأساس الدار فإنها تشتري من غير معرفة عمقه ولا عرضه ولا متانته ، وكإجارتها مشاهرة ، مع احتمال نقصان الشهور ، وكجبة محشوة أو لحاف والحشو مغيب . وشرب من سقاء ، ودخول حمام مع اختلاف الشرب والاستعمال » .

---

(١) الشرح الكبير ٣ : ٥٣ .

(٢) المرجع السابق في الموضع السابق .

ويقول الحطاب في مواهب الجليل[1] « واغتفر غرر يسير للحاجة لم يقصد . ابن عرفة : زاد المازري كون متعلق الغرر اليسير غير مقصود وضرورة ارتكابه ، وقرره بقوله : منع بيع الأجنة ، وجواز بيع الجبة المجهول قدر حشوها الممنوع بيعه وحده ، وجواز الكراء لشهر مع احتمال نقصه وتمامه ، وجواز دخول الحمام مع اختلاف قدر الماء ولبثهم فيه والشرب من السقاء إجماعاً ، دليل على إلغاء ما هو يسير غير مقصود دعت إليه الضرورة » .

٢ — عناصر الغرر المغتفر :

والذي يؤخذ من هذين النصين أن عناصر الغرر الذي يغتفر في المعاوضات عند المالكية ثلاثة ، إذا اجتمعت في الغرر كان معفوا عنه وكانت المعاملة معه صحيحة ، وإن فقد واحد منها كان الغرر مؤثرا وحكم على المعاوضة بالبطلان . وهذه العناصر الثلاثة هي أن يكون الغرر يسيرا وغير مقصود ودعت إليه الضرورة .

العنصر الأول : يسارة الغرر :

إتفق فقهاء المالكية وغيرهم على أن الغرر الذي يغتفر في المعاوضات يجب أن يكون يسيراً أو تافها ، والذي يؤخذ من عبارات الفقهاء يعنون بيسارة الغرر أن تكون الزيادة أو النقص المحتمل في قيمة العوض عما قدره المتعاقدان قليلة أو تافهة بحيث لا تتعلق بها النفوس عادة ، وهذا يعرف بمقارنة قيمة الزيادة أو النقص المحتمل فيما يحصل من العوض بالقيمة الكلية لهذا العوض ، فإن كانت النسبة بينهما قليلة تافهة كان الغرر في مقدار العوض يسيراً . ففي مثال بيع الجبة المحشوة مع جهالة نوع حشوها ، إذا كان الثمن الذي اتفق عليه العاقدان مائة ، وكانت قيمة الجبة على أعلى الاحتمالات ، وهو احتمال أن حشوها من أجود الأنواع ، تساوي مائة وعشرة ريالات مثلاً ، فإن مثل هذه الزيادة تكون يسيره يتسامح الناس في مثلها عادة ، وبالمثل فاذا كانت الجبة على أدنى الاحتمالات ، وهو احتمال أن يكون حشوها من أردأ الأنواع ، تساوي تسعين فإن هذا النقص يعد يسيراً يتسامح الناس في مثله عادة ، ونسبة الزيادة أو النقص في الحالين تكون عشرة في المائة .

ولقد رأينا أن هذه النسبة بلغت واحداً على ثلاثين زيادة أو نقصاً تقريباً في إيجار

---

(١) ٢ - ٤ : ٣٦٥

الدار لمدة شهر . وكذلك الدار مع الأساس والشرب من السقاء ، ودخول الحمام ، فإن الفرق في القيمة ، في هذه المعاوضات ، زيادة أو نقصاً عما توقعه العاقد فرق تافه يسير إذا ما قورن بقيمة العوض في تقديره .

الغرر في الحصول ليس يسيراً :

وإذا كان ما تقدم هو معنى يسارة الغرر ، فإن الغرر في الحصول ليس من الغرر اليسير قطعا ، لأن هذا الغرر غير واقع في قيمة العوض ، وإنما في حصوله وعدم حصوله بالكلية . ومما يؤكد أن الغرر في حصول العوض لا يدخل البتة في مفهوم الغرر اليسير أمران :

أولهما : قول الشيخ الدردير السابق « فخرج بقيد اليسارة الكثير ، كبيع الطير في الهواء والسمك في الماء فلا يغتفر إجماعاً » فهو يحكي الإجماع على أن الغرر الموجود في بيع الطير في الهواء والسمك في الماء مما لا يغتفر . ولقد رأينا القرافي المالكي يدخل هذين المثالين في الغرر في الحصول ، وهذا يجعلنا نؤكد أن الغرر في الحصول ليس من الغرر الذي يغتفر في المعاوضات ، بل أنه أشد صور الغرر وأفحشها مما جعل المجتهدين يجمعون على بطلان ما اشتمل عليه من المعاوضات .

والغرر في عقود التأمين غرر في الحصول ، بإتفاق شراح القانون وعلماء الشريعة ، لأن المستأمن لا يدري عند التعاقد إن كان سيحصل على مبلغ التأمين أم لا . وهو العوض الذي بذل الأقساط في مقابلته . فهذا غرر واحتمال في حصول العوض ، لا في قدره فقط . وبهذا لا يكون الغرر في عقد التأمين من الغرر اليسير .

وثانيهما : أن جميع الأمثلة التي ضربها الفقهاء للغرر اليسير ليس فيها غرر في الحصول على العوض . فجواز بيع الدار من غير رؤية أساسها ، وجواز بيع الجبة أو اللحاف مع جهالة حشوها ، وجواز الكراء لشهر مع احتمال نقص الشهر وتمامه ، وجواز دخول الحمام مع اختلاف قدر الماء المستعمل ومدة اللبث فيه ، والشرب من السقاء مع اختلاف قدر المشروب ، كل ذلك ليس غرراً في الحصول على العوض لأن العوض في هذه المعاملات حاصل على كل حال ، غير أن الحاصل منه قد يزيد وقد ينقص قليلاً عما قدره المتعاقدان .

ولقد عرفنا أن التأمين يتضمن ، فوق الغرر في حصول العوض . غرراً في مقدار

الحاصل منه ، على فرض الحصول ، في أهم أنواع التأمين وهو التأمين من الأضرار. والغرر في المقدار في عقود التأمين غرر كثير فاحش لايقاس ألبتة بالغرر اليسير بالمعنى المفهوم من الأمثلة التي وضح بها المالكية المقصود من هذا الغرر. فمن يؤمن على منزله ضد الحريق أو بضاعته ضد الغرق يلتزم بدفع أقساط تتناسب مع قيمة هذا المنزل أو تلك البضاعة ، غير أن الحريق أو الغرق قد يأتي على الشيء المؤمن عليه كلية ، وهنا تدفع شركة التأمين قيمة المنزل أو البضاعة كاملاً ، مادامت هذه القيمة في حدود مبلغ التأمين الذي حددت الأقساط بناء عليه وقد تؤدي الكارثة إلى تلف جزئي يقدر بالنصف أو بالثلث فيستحق المؤمن له من مبلغ التأمين بهذه النسبة . والفرق بين الاحتمالين كبير جداً ، إذ قد يكون العوض الذي تدفعه شركة التأمين في الحالة الأولى عشرة آلاف ريال ، وفي الحالة الثانية ألف ريال فقط ، وقد تقع الكارثة ولا تدفع شركة التأمين شيئاً ، لوجود مسئول عن الحريق أو الغرق ، فقد قدمنا أن المستأمن ، في التأمين من الأضرار ، لا يستطيع الجمع بين ما يحصل عليه من المسئول عن الضرر ، ومبلغ التأمين الذي دفع الأقساط في مقابلته .

وأما في جانب شركة التأمين فإن الغرر في مقدار ما تحصل عليه من عوض غرر كثير أيضاً ، لأنها قد تحصل على قسط واحد قدره ألف ريال مثلا ، ثم تقع الكارثة فتدفع مبلغ التأمين أو قيمة الضرر كاملة ، وقد تحصل عشرة أقساط بعشرة آلاف ريال مثلا ، ثم تقع الكارثة فتدفع مبلغ التأمين أو قيمة الضرر كاملا . وقد تحصل الأقساط كلها ، ولا تقع الكارثة في مدة التأمين فلا تخسر شيئاً ، وواضح أن التفاوت في مقدار ما تحصل عليه شركة التأمين من عوض تبعا لوجود هذه الاحتمالات ، كبير لا يقاس ألبتة بالتفاوت التافه في القيمة الذي يترتب على الاحتمالات الموجودة في الصور التي مثل بها المالكية للغرر اليسير.

فالفرق في قدر ما يحصل عليه المتعاقد من عوض زيادة ونقصاً تبعاً لأعلى الاحتمالات وأدناها في عقود التأمين ، كبير جداً إذا قيس بنظيره في الأمثلة التي مثل بها المالكية للغرر الذي لا يؤثر في المعاوضات . ومن هذا يبدو أن اختلال التعادل المحتمل بين الالتزامات المتبادلة ، بسبب الغرر ، في عقود التأمين ، أكبر بكثير من الاختلال المحتمل في شراء الدار دون رؤية الأساس ، وشراء الجبة المجهول حشوها ، وإجارة الدار شهرا ، ودخول الحمام والشرب من السقاء مع جهالة قدر الماء المستعمل ومدة اللبث . فمن يشتري جبة دون معرفة صفة حشوها بمائة ريال ، يتوقع أن يكون الحشو من النوع الممتاز أو من النوع الرديء أو من النوع الوسط ، والفرق بين هذه الاحتمالات الثلاثة تافه القيمة ، ذلك

أن الجبة مع الحشو الممتاز قد تساوي مائة ريال وعشرة ، ومع الحشو الرديء قد تساوي تسعين ، ومع الوسط قد تساوي المائة ، والفرق بين أعلى احتمال وأدناه فرق يتساهل الناس في مثله عادة فكان غرراً يسيراً لا يؤثر ، وكذلك غرر الماء المشروب أو المستعمل في الاستحمام ، إذ أن قيمة الماء بالنسبة إلى قيمة منفعة دخول الحمام تافهة جداً لا تكاد تذكر .

العنصر الثاني : أن يكون متعلق الغرر غير مقصود :

العنصر الثاني من عناصر الغرر الذي يغتفر في المعاوضات هو « أن يكون متعلق الغرر اليسير غير مقصود » ومعنى هذا ألا ينصب الغرر على أصل محل المعاوضة ، أي العوضين أو أحدهما ، ولا على أمر تابع للعوض يقصد من المعاوضة عادة ، بل ينصب فقط على أمر تابع لمحل المعاوضة غير مقصود للمتعاقدين غالباً . وعلى ذلك فالغرر في بيع الثمار قبل أن تخلق ، وفي بيع الطائر في الهواء والسمك في الماء ليس غرراً في أمر تابع غير مقصود ، لأن الغرر هنا ينصب على محل المعاوضة نفسه ، فهو غرر في الوجود أو الحصول . وبالمثل فإن الغرر في بيع الحيوان بشرط الحمل ليس غرراً في أمر تابع غير مقصود ، بل غرر في أمر تابع مقصود ، فمحل المعاوضة هنا وإن كان هو الحيوان ، وهو لا غرر فيه ، إلا أن الحمل ، الذي تعلق به الغرر ، تابع لمحل المعاوضة ، وهو مقصود للمعاوض .

والأمثلة التي يتوافر فيها هذا العصر هي ما ذكرها فقهاء المالكية وهي بيع الدار من غير معرفة أساسها ، والجبة من غير معرفة حشوها ، وإجارة الدارة لشهر مع إحتمال نقص الشهر وتمامه ، والشرب من السقاء ودخول الحمام مع اختلاف قدر الماء واللبث . ذلك أن الغرر في هذه المعاوضات لا ينصب على أصل العوض بحيث يكون هذا العوض محتمل الوجود والعدم أو الحصول وعدم الحصول ، ولا على أمر تابع يتصل بهذا المحل ويقصده المتعاقدان عادة ، إنَّ الغرر في هذه الأمثلة يتعلق بأمر تابع لا يتجه إليه قصد المتعاقدين عند الدخول في العوض الأصلي تبعاً لا قصداً . فالغرر في بيع الدار مع جهل أساسها لا ينصب على محل المعاوضة ذاته وهو الدار ، اذ الدار لا غرر فيها ولكن الغرر في أساسها ، وهو لا يقصد عادة عند إبرام عقد البيع ، بل يدخل فيه تبعاً ، والغرر في بيع الجبة مع الجهل بحشوها ليس غرراً في أصل العوض ، وهو الجبة بل في أمر تابع لها لا يقصد في المعاوضة أصلاً ، بل يدخل فيها تبعاً ، والغرر في دخول الحمام مع الجهل بقدر الماء المستعمل ليس غرراً في أصل العوض وهو دخول الحمام نفسه ، وهو ما دفع فيه الأجرة ،

بل في أمر تابع وهو قدر الماء المستعمل ، وهو لا يقصد عند دخول الحمام عادة . وكذلك الغرر في إجارة الدار شهراً فالغرر ليس منصباً على أصل المدة ، لأن أصل الشهر لا غرر فيه . بل في عدد الأيام وهو أمر ما يقصد عادة .

والغرر في عقد التأمين يتعلق بأصل العوض لا بأمر تابع غير مقصود ، فلقد تبين لنا مما سبق أن الغرر في عقد التأمين يتعلق بوجود العوض ، وبقدره وأجله ، وهذه كلها أمور مقصودة للمتعاقد ، فالمستأمن ما بذل الأقساط الا في مقابل الحصول على مبلغ التأمين ، عند وقوع الخطر وحصوله عليه أمر احتمالي قد يكون وقد لا يكون ، وكذا قدر العوض وأجل الوفاء به من الأمور المقصودة باتفاق الفقهاء .

والخلاصة أن الغرر في عقد التأمين يتعلق بمقصود العقد نفسه ، وهو مبلغ التأمين ومقدار الأقساط ، فالمستأمن لا يدري عند التعاقد إن كان سيحصل على مبلغ التأمين أم لا ، والمؤمن لا يدري مقدار ما يحصله من أقساط التأمين قبل وقوع الخطر المؤمن منه ، وبالتالي فإن كلاً من المؤمن والمؤمن له لا يستطيع وقت التعاقد أن يعرف مقدار ما يعطي ولا مقدار ما يأخذ ، في حين أن الغرر في الأمثلة المذكورة لا يتعلق بمحل التعاقد أو مقصود المعاوضة الأصلي ، وهو الدار والجبة واللحاف ودخول الحمام والشرب والانتفاع في إجارة الدار شهراً ، إذ المحل أو المقصود في هذه المعاوضات لا غرر ولا احتمال ، بل الغرر في أمور تابعة للمحل لا تقصد عند التعاقد .

العنصر الثالث : أن يكون ارتكاب الغرر ضرورياً :

العنصر الثالث من عناصر الغرر الذي يغتفر في المعاوضات هو أن تكون الضرورة داعية إلى ارتكاب هذا الغرر ، فإن لم تدع الضرورة إلى ارتكاب الغرر لم يكن من الغرر الذي يغتفر في المعاوضة . وهذا يعني أن تكون هناك معاوضة مشروعة أصلاً ، كالبيع والإجارة وغيرهما مما يحتاج الناس إليه ، وفي منعهم منه كلية حرج شديد ومشقة زائدة ، ويكون هناك غرر يسير في أمر تابع غير مقصود ، لا تنفك عنه المعارضة غالباً ، بحيث إذا شرطنا نفيه في صحة المعاوضة نكون قد منعنا الناس منها . وقد مثل المالكية لذلك ببيع الدار مع الجهل بصفة أساسها ، وبيع الجبة واللحاف المحشو مع الجهل بالحشو ، فإن البيع معاوضة مشروعة بالأدلة لضرورة الناس إليها ، وبيع الدار والجبة لا ينفك عن غرر جهالة الأساس والحشو فلو شرطنا منع الغرر في مثل ذلك نكون قد منعنا بيع الدور والملابس

المحشوة ، أوكلفناهم بإخراج الحشو والحفر على أساس الدار وهذا متعذر لما فيه من إتلاف المال .

وإذا طبقنا هذا العنصر على عقد التأمين لظهر لنا أن الغرر فيه ليس من الغرر الذي تدعو الضرورة إلى ارتكابه لأمرين :

أولهما : أننا لسنا أمام معاوضة وردت الأدلة الشرعية بجوازها بحيث لو منعنا الناس منها أصابهم من ذلك الحرج الشديد والمشقة الزائدة ، بل أن موضوع البحث الآن هو مشروعية التأمين . فإن التأمين إذا كان يحقق التعاون والتضامن فليست الوسيلة الوحيدة لبلوغ هذا الهدف وتحقيق ذلك المقصد هي التأمين الذي تقوم به الشركات المساهمة ، بل هناك طرق أخرى يمكن أن يتم بها التأمين .

ثانيهما : أننا لسنا أمام عقد دعت الضرورة إلى ارتكاب الغرر فيه ، بل على العكس من ذلك فإن عقد التأمين هو نفسه غرر . فلا يقال إن الضرورة قد اقتضت ارتكاب الغرر فيه . وهذا يؤخذ من الأمثلة التي ضربها المالكية للغرر الذي توافرت فيه عناصر الغرر الذي لا يؤثر في المعاوضات ، فهناك معاوضة محلها الدار اقتضت الضرورة ارتكاب الغرر فيها لأن الحفر يهدم الدار ، وهناك معاوضة محلها الجبة اقتضت الضرورة ارتكاب الغرر فيها لأن إخراج الحشو يفسدها ، وهناك إجارة على دخول الحمام إقتضت الضرورة ارتكاب الغرر فيها لمشقة تقدير مدة اللبث وقدر الماء المستعمل . أما في عقد التأمين فليس معنا عقد مشروع أصلاً ثم اقتضت الضرورة ارتكاب الغرر فيه ، بل ان هذا العقد نفسه غرر .

الدليل الثاني : عقود التأمين تتضمن الرهان والمقامرة :

الدليل الثاني على تحريم العقود التي تبرمها شركات التأمين أن هذه العقود تعد قماراً ومراهنة ، والقمار والمراهنة حرام شرعاً باتفاق فقهاء الشريعة ، فيكون التأمين حراماً باتفاق .

وكون التأمين قماراً ومراهنة يبدو واضحاً من تعريف كل من القمار والمراهنة وبيان خصائصها الجوهرية ، ثم إثبات دخول عقد التأمين تحت هذا التعريف وتوافر هذه الخصائص فيه .

١ — تعريف المقامرة والرهان :

المقامرة أو الرهان عقد يتعهد فيه كل من العاقدين (المقامرين أو المتراهنين) أن

يدفع إلى الآخر مبلغاً من النقود أو أي عوض مالي آخر يتفق عليه ، إذا حدثت واقعة معينة (خسارة اللعب في المقامرة ، وعدم صدق قول المراهن في واقعة غير محققة ، في الرهان) .

والذي يظهر من تعريفهما أن « المقامرة توافق الرهان في أن حق المتعاقد في كل منهما يتوقف على واقعة محققة ، هي أن يكسب المقامر اللعب في المقامرة ، أو أن يصدق قول المتراهن في الرهان[1] .

٢ — خصائص المقامرة والرهان :

يتفق شراح القانون على أن خصائص عقود المقامرة والرهان هي نفسها خصائص عقود التأمين ، وهي أنها عقود ملزمة للجانبين وأنها عقود معاوضات مالية ، وأنها عقود احتمالية . ونحن نوافقهم على ذلك .

أما أن عقود الرهان والمقامرة من العقود الملزمة للجانبين فلأن كلاً من المقامرين أو المتراهنين يلتزم نحو الآخرين بدفع المال المتفق عليه إذا وقعت الحادثة المعينة ، أي خسارة المقامرة أو الرهان[2] .

وأما أنها عقود احتمالية ، أو من عقود الغرر فلأن «كلاً من المقامرة أو الرهان عقد لا يستطيع فيه كل من المقامرين أو المتراهنين أن يحدد وقت تمام العقد القدر الذي أخذ أو القدر الذي أعطى ، ولا يتحدد ذلك إلا في المستقبل ، تبعا لحدوث أمر غير محقق ، هو الكسب ، فيعرف القدر الذي أخذ ، أو الخسارة ، فيعرف القدر الذي أعطى[3] .

وأما أن عقد المقامرة أو الرهان من عقود المعاوضات فلأن كلاً من المقامر أو المتراهن إذا كسب شيئاً فذلك في مقابل تعرضه للخسارة ، وإذا خسر شيئاً فذلك في مقابل احتمال الكسب ، فهذا الاحتمال في الكسب أو الخسارة هو الأساس الذي يقوم عليه العقد[4] .

٣ — دخول عقد التأمين تحت تعريف القمار والمراهنة :

وواضح من تعريف عقدي المقامرة والرهان ، وبيان الخصائص التي تحدد طبيعة

---

(١) الوسيط ٧ : ٢ : ٩٨٦ .
(٢) المرجع السابق ٧ : ٢ : ٩٨٨ .
(٣) المرجع السابق .
(٤) المرجع السابق .

العقدين ، أن هذا التعريف ينطبق ، وتلك الخصائص توجد في عقد التأمين تماماً . ذلك أن عقد التأمين عقد يتعهد بموجبه أحد العاقدين (شركة التأمين) أن يدفع إلى المتعاقد الآخر (المستأمن) مبلغاً من النقود أو أي عوض مالي يتفق عليه ، إذا حدثت واقعة معينة (الخطر المؤمن منه) في مقابل تعهد العاقد الآخر (المستأمن) بدفع مبلغ آخر ، هو أقساط التأمين مدة عدم وقوع الحادث . فطبيعة عقد التأمين هي طبيعة عقدي القمار والمراهنة ، وإن اختلفت أسماء عناصره وأطرافه .

٤ — وجود خصائص القمار والمراهنة في عقد التأمين :

أما من حيث الخصائص فلا أظن أحداً من شراح القانون أو علماء الشريعة الذين كتبوا في عقود التأمين يخالف في أن الخصائص الثلاثة السابقة توجد في عقد التأمين كما جاء ذلك في عباراتهم ، وإن كان بعض علماء الشريعة يرى أن القمار والمراهنة تتضمن عناصر أخرى لا توجد في عقد التأمين ، ونحن نخالفهم في ذلك كما سنرى .

وبيان ذلك أن كلاً من المقامرين أو المتراهنين يلتزم نحو الآخرين بدفع المال المتفق عليه إذا وقعت الحادثة ، خسارة المقامرة أو الرهان ، وهذا هو الحال في عقد التأمين فإن شركة التأمين تتعهد بدفع مبلغ التأمين إذا وقعت الحادثة المبينة في العقد وهي وقوع الخطر المؤمن منه ، في مقابل تعهد المستأمن بدفع أقساط التأمين مدة عدم وقوع هذه الحادثة .

وإذا كان كل من المقامر والمتراهن لا يعرف عند عقد المقامرة أو الرهان مقدار ما يعطى ولا مقدار ما يأخذ لتوقف ذلك على أمر غير محقق ، فكذلك كل من شركة التأمين والمستأمن لا يعرف عند إبرام عقد التأمين ما يعطي ولا مقدار ما يأخذ لتوقف ذلك أيضاً على حدوث أمر غير محقق ، هو الخطر المؤمن منه .

وإذا كانت عقود المقامرة والرهان من عقود المعاوضات لأن كلاً من المقامر أو المتراهن إذا كسب شيئاً فذلك في مقابل تعرضه للخسارة ، وإذا خسر شيئاً فذلك في مقابل احتمال الكسب ، فإن هذا المعنى بعينه موجود في عقود التأمين ، فشركة التأمين إذا كسبت الأقساط في حالة عدم وقوع الخطر المؤمن منه فذلك في مقابل تعرضها للخسارة في حالة وقوع هذا الخطر ، وإذا خسرت شيئاً في حالة وقوع الحادث ، فذلك في مقابل احتمال الكسب في حالة عدم وقوعه . فهذه العقود كلها في هذا الأمر سواء .

وإذا قيل بأن الاحتمال في الكسب أو الخسارة هو الأساس الذي يقوم عليه عقد

المقامرة أو الرهان ، فإن هذا الأساس نفسه يوجد في عقود التأمين بلا نزاع .

والواقع أننا لم نكن بحاجة إلى بيان أن تعريف عقود القمار والمراهنة ينطبق على عقد التأمين ، ولا إلى بيان أن خصائص هذين العقدين موجودة في عقود التأمين ، ذلك أن الذين يخالفوننا في حرمة عقود التأمين من شراح القانون وعلماء الشريعة لا ينكرون أن هذه العقود قمار ومراهنة إذا نظر إليها من جانب العلاقة بين شركة التأمين والمستأمن المعين ، وهذا يعني في نظرهم أن تعريف وخصائص عقود القمار والمراهنة توجد في عقد التأمين من هذا الجانب .

والذي ينازع فيه المخالفون في حرمة عقود التأمين شيء آخر ، وهو أن عقد التأمين لا ينتفي عنه الغرر ولا يزول عنه وصف القمار والمراهنة بكثرة العقود التي تبرمها شركات التأمين ، فهم يقولون أن عقد التأمين إذا نظر إليه من جانب العلاقة بين شركة التأمين ومجموع المؤمن لهم ، وهم عدد كثير ، فإنه يزول عنه وصف القمار والمراهنة . وبعبارة أخرى ان تكاثر العقود التي تبرمها شركات التأمين له دخل في نفي الغرر وسلب صفة الرهان والمقامرة عن هذه العقود .

وسوف نرى أن هذا قولٌ باطل لا يستند إلى دليل ، فعقد التأمين الذي نريد الحكم عليه بالحل والحرمة لا ينشيء الا علاقة واحدة ، هي العلاقة بين شركة التأمين والمستأمن المعين الذي أبرم هذا العقد معها .

أما العلاقة بين شركة التأمين ومجموع المؤمن لهم فهي علاقة موهومة ، إذ العقد لا ينشئها كما ذكرنا ، وليس هناك عقد أو اتفاق آخر ، يطلب الحكم عليه بالمنع أو الجواز ، ينشيء مثل هذه العلاقة ، وعلى فرض وجود مثل هذا العقد الذي ينشيء علاقة بين شركة التأمين ومجموع المؤمن لهم ، فإنه يجب الحكم عليه وفقاً لما اشتمل عليه من حقوق والتزامات متبادلة تعرف من قصد العاقدين ، كما يظهر من صيغة العقد وشروطه .

وسوف نرى ، فوق ذلك ، أن كثرة العقود التي تبرمها شركات التأمين لا ترفع الغرر كلية ، ولا تنفي وصف القمار والمراهنة عن عقد التأمين ، بل يبقى كل ذلك معها . وإذا سلمنا إنتفاء الغرر في جانب شركة التأمين لتوافر الوسائل العلمية لحسابات الاحتمالات لديها ، واستفادتها في هذا الحساب من قانون الكثرة وقواعد الإحصاء ، فقد بقي الغرر والقمار والمراهنة في جانب المستأمن الذي لم تتوافر لديه هذه الوسائل ولا يعمل قانون الكثرة

وقواعد الإحصاء في حقه ، وبقاء وصف الغرر والقمار والمراهنة في أحد جانبي المعاوضة يبطل المعارضة .

وإليك عبارات شراح القانون وعلماء الشريعة التي تسلم بأن عقد التأمين قمار ومراهنة إذا نظر إليه من جانب العلاقة بين شركة التأمين والمستأمن له المعين . مع ملاحظة ما سبق أكثر من مرة ، أن هذه العلاقة هي العلاقة الوحيدة التي ينشئها عقد التأمين ، ولا ينشيء غيرها ، وأنه لا يجوز الحكم على عقد ما بالحل والحرمة بالنظر إلى علاقة موهومة لا ينشئها هذا العقد ولا يوجد لها مصدر غيره .

١ ــ عبارة شراح القانون :

يقول الدكتور السنهوري[١] « فشركة التأمين لا تبرم عقد التأمين مع مؤمن له واحد ، أو مع عدد قليل من المؤمن لهم ، ولو أنها فعلت ، لكان عقد التأمين مقامرة أو رهانا ، ولكان عقداً غير مشروع إذ تكون الشركة قد تعاقدت مع مؤمن له على أنه إذا احترق منزله مثلاً دفعت له قيمته ، وإذا لم يحترق كان مقابل التأمين الذي دفعه المؤمن له حقاً خالصاً ، وهذا هو الرهان بعينه » .

٢ ــ عبارة علماء الشريعة :

ويقول أستاذنا الفاضل الشيخ على الخفيف[٢] « إذا اقتصر التعاقد في التأمين على فرد مثلاً فإنه يكون عقد رهان ومقامرة لا يقره قانون ولا شريعة لمكان الغرر والمقامرة الظاهرين فيه حينئذ لانتهاء الأمر فيه إلى خسارة لأحد الطرفين وربح للطرف الآخر » .

والذي يؤخذ من عبارة الأستاذ مصطفى الزرقاء أن عقد التأمين إذا نظر إليه من جانب العلاقة بين شركة التأمين والمستأمن المعين يكون قماراً ومراهنة أيضاً ، لأنه وضّح في بحثه أن مناط الحل في عقد التأمين تعدد عقود التأمين التي تبرمها شركاته فهو يقول[٣] « فالتأمين فيه عنصر احتمالي بالنسبة إلى المؤمن فقط حيث يؤدي التعويض إلى المستأمن إن وقع الخطر المؤمن عنه . فإن لم يقع لا يؤدي شيئاً . على أن هذا الاحتمال إنما هو بالنسبة إلى كل عقد تأميني على حدة ، لا بالنسبة إلى مجموع العقود التي يجريها المؤمن . ولا بالنسبة

---

(١) المرجع السابق ٧ : ٢ : ١٠٨٦ .
(٢) المرجع السابق .
(٣) المرجع السابق .

لنظام التأمين في ذاته ، لأن النظام وكذا مجموع العقود يرتكزان على أساس إحصائي ينفي عنصر الاحتمال بالنسبة إلى المؤمن عادة » .

فنحن نراه في هذا النص يسلم بوجود الاحتمال في عقد التأمين بالنسبة للمؤمن إذا نظر إلى كل عقد تأميني على حدة ، وهذا هو الواقع الموجود كما قلنا ، أما إذا نظر إلى مجموع العقود ونظام التأمين في ذاته فإن الاحتمال يزول ، مع ملاحظة ، قلناها أكثر من مرة ، وهي أننا نحكم على كل عقد على حدة ولا نحكم على نظام التأمين ولا على علاقة الشركة بمجموع المؤمن لهم لأننا نحكم على الموجود القائم ولا نحكم على المتصور المفروض .

الدليل الثالث : عقود التأمين تتضمن الربا بنوعيه :

إن عقود التأمين تتضمن الربا بنوعيه ، ربا الفضل وربا النساء ، وذلك من وجوه ثلاثة :

أولها : أن عقد التأمين هو اتفاق بين شركة التأمين والمستأمن ، بمقتضاه يتعهد المستأمن بأن يدفع مبلغاً من المال ، دفعة واحدة ، أو على أقساط دورية ، في مقابل أن ترد إليه شركة التأمين ، عند وقوع الخطر مبلغاً آخر من المال قد يكون مساوياً لما دفعه أو أكثر أو أقل منه . فإن كان مساوياً كنا أمام ربا النساء ، وإن كان أكثر كنا أمام ربا الفضل والنساء معا . ذلك أن الفقهاء متفقون على أن بيع النقد بالنقد إلى أجل هو ربا النساء عند التساوي ، فإن كان المؤجل أكبر انضم إلى ربا النساء ربا الفضل أيضاً . وهذا ينطبق على عقد التأمين لأن مقتضى هذا العقد ، كما ذكرنا ، أن يتعهد المستأمن بدفع مبلغ من المال ، دفعة واحدة عند العقد ، أو على أقساط دورية تدفع بعده ، في مقابل تعهد شركة التأمين بأن ترد إليه أو إلى ورثته أو إلى المستفيد الذي يعينه ، مبلغاً من المال قد يكون مساوياً لما دفعه من أقساط أو أكبر أو أقل ، والمستأمن لا يدري عند التعاقد مقدار ما يأخذ فيكون جاهلاً بالتماثل ، والجهل بالتماثل كالعلم بالتفاضل يحقق الربا باتفاق .

ولقد وجدنا الشارع يشترط قبض العوض في عقد الصرف قبل التفرق من مجلس العقد ، خروجاً من باب ربا النساء ، لأن تأجيل أحد العوضين فيما يجري فيه الربا ، ومنه النقود ، غير جائز شرعاً ، وإن تساوى العوضان . واختلف نوع النقد ، ولا شك أن أحد العوضين في عقد التأمين وهو مبلغ التأمين ، نقد تأخر دفعه عن دفع الأقساط وهي

العوض النقدي الآخر ، فكان ربا نساء ان تساوى مبلغ التأمين مع الأقساط ، وربا نساء وفضل إن زاد مبلغ التأمين عليها .

وإليك من عبارات الفقهاء ما يدل على صحة ما نقول : جاء في **تحفة المحتاج**(١) « إذا بيع النقد بالنقد ، إن كان جنساً اشترط الحلول والمماثلة والتقابض . فمتى اقترن بأحدهما تأجيل ولو للحظة ، وهما في المجلس لم يصح ، والتقابض يعني القبض الحقيقي قبل التفرق ، أو جنسين — كذهب وفضة — جاز التفاضل واشترط الحلول والتقابض » .

وجاء في **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**(٢) « ربا النساء يحرم في النقود مطلقاً » .

وجاء في **المبسوط**(٣) « أن الزيادة الخالية عن عوض ، هو مال ، من الربا الذي لا يخفى على أحد » .

وجاء في **بداية المجتهد**(٤) « أجمع العلماء على أن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة (أي النقد بالنقد) لا يجوز إلا مثلاً بمثل يداً بيد » .

وثانيها : أن عقد التأمين على الحياة لحالة البقاء يتضمن تعهد الشركة بأن ترد للمستأمن في حالة بقائه حياً إلى المدة المحددة في العقد ، الأقساط التي دفعها مدة العقد مضافاً إليها فائدة ربوية فيكون هذا العقد حراماً .

وثالثها : أن أكثر العمليات التي تقوم بها شركات التأمين تقوم على أساس الربا ، فهي تستثمر أموالها في سندات بفائدة ، وتقرض منها بضمان وثيقة التأمين بفائدة .

التأمين بيع دين بدين فيحرم :

ومما يتصل بهذا الدليل أن عقد التأمين يتضمن بيع دين بدين فيبطل . لأن بيع الدين بالدين باطل باتفاق الفقهاء . ومما يدل على بطلانه ما روى أنّ النبي ﷺ نهى عن بيع بالكالىء ، وفسره جميع المجتهدين ببيع الدين بالدين ، ولذلك نجدهم يشترطون في عقد السلم أن يتم قبض رأس مال السلم في مجلس العقد خروجاً من بيع الدين بالدين .

---

(١) ٤ : ٢٧٣ .
(٢) ٣ : ٢٥ .
(٣) ١١ – ١١٧ .
(٤) ٢ : ١٤٧ .

لأن المسلم فيه دين مؤجل أيضاً فإذا لم يقبض رأس مال السلم في مجلس العقد كان العقد باطلاً ، لأنه بيع دين في دين ، وقد نهى الشارع عنه .

وإنما كان عقد التأمين بيع دين بدين ، لأن المستأمن يتعهد فيه بدفع اقساط التأمين ، وهي دين في ذمته ، لأنه لا يدفعها في مجلس العقد ، بل يدفعها بعد العقد على أقساط دورية ، في مقابل تعهد شركة التأمين بدفع مبلغ التأمين ، وهو دين في ذمة شركة التأمين أيضاً ، فكان هذا العقد بيع دين في دين فبطل شرعاً .

وشراح القانون يسلمون بهذه الحقيقة ، يقول الدكتور السنهوري(١) « فمبلغ التأمين ، وهو التزام في ذمة المؤمن هو المقابل لقسط التأمين وهو التزام في ذمة المؤمن له » فقسط التأمين إذن هو التزام ، أي دين ، في ذمة المؤمن له ، وهو العوض المقابل لمبلغ التأمين الذي هو التزام ، أي دين أيضاً ، في ذمة المؤمن .

وجاء في **مواهب الجليل**(٢) عند بيان البيوع المنهي عنها « وكالكالىء بمثله ، وفي الحديث أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الكالىء بالكالىء ، إبن عرفة : تلقى الأئمة هذا الحديث بالقبول يغني عن طلب الإسناد فيه ، كما قالوا في : لا وصية لوارث . إبن المنذر : أجمعوا على أن بيع الدين بالدين لا يجوز ، وحقيقته بيع شيء في ذمة بشيء في ذمة أخرى غير سابق تقرر أحدهما على الآخر ، وهو معنى قولهم : إبتداء الدين بالدين . وما تقدم فيه تقرر الدين يسمى فسخ الدين في الدين ، وفسخ ما في على مؤخر » .

وجاء في **مواهب الجليل** أيضاً(٣) « وإن تأجلا — أي العوضان — معا ابتداء فهو الدين بالدين ، وهو ممنوع » .

وجاء في **مطالب أولى النهى** (٤) « وإذ لم يقبض رأس مال السلم في المجلس امتنع . لأنه بيع دين بدين » .

ومما يجب التنبيه عليه في هذا المقام أن معاوضة الدين بالدين لا تجوز وإن لم يشترك الدينان في علة الربا ، بأن كان أحد الدينين ربويا والآخر ليس كذلك ، أو لم يكن واحد

---

(١) الوسيط ٧ : ٢ : ١١٤٨ .

(٢) ٣٦٧ .

(٣) ٣ : ٢٠ .

(٤) ٤ : ٢٧٦ .

منها من أموال الربا . فبيع الدين بالدين باب آخر غير باب ربا النساء الذي تقدم ذكره . فقد ذكرنا أن عدم قبض رأس المال في السلم في مجلس عقده يجعله باطلاً ، بعلة بيع الدين بالدين مع أن أحد العوضين نقد والآخر غير نقد ، عرضا أو غيره فيدخل فيه عقد التأمين من باب أولى .

المبحث الثالث
رد شبه المخالفين في حرمة التأمين

بينا في المبحث الأول من هذا الفصل الذي خصصناه لبيان حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين أننا لا نازع في شرعية التأمين باعتباره فكرة ونظاماً يسعى إلى التعاون والتضامن بين طائفة من الناس ، ولكننا نازع في بعض صور تحقيق الفكرة وتطبيق النظام . فالتعاون والتضامن بين جمع من الناس أمر يتفق مع مقاصد الشريعة العامة وأصولها الكلية . ولقد قلنا إن التطبيق العملي والممارسة الفعلية لفكرة التأمين وتحقيق أهدافه قد ظهرت في صور ثلاث :

الأولى : **التأمين الإجتماعي** الذي تقوم به الدولة ، أو تعهد بإدارته وتنظيمه إلى إحدى هيئاتها العامة .

الثانية : **التأمين التبادلي** الذي تقوم به جمعيات التأمين التعاونية .

الثالثة : **التأمين ذو القسط الثابت** ، وهو الذي تقوم به شركات التأمين .

ولقد قررنا أن كلا من التأمين الإجتماعي والتبادلي لا حرمة فيه ، لأن أساس الحرمة ي عقود التأمين ، كما رأينا ، هو الغرر ، والغرر يؤثر في المعاوضات دون التبرعات ، عند من يعتد برأيه من الفقهاء ، وهذان النوعان من التأمين ، يقومان على التبرع وعدم قصد الربح فارتفع مناط التحريم فيهما .

وأما العقود التي تبرمها شركات التأمين فقد حكمنا بحرمتها وبطلانها للأدلة التي سقناها في المبحث الثاني من هذا الفصل . وسنعرض في هذا المبحث الثالث شبه المخالفين في حرمة العقود التي تبرمها شركات التأمين ثم ندفع هذه الشبهات . وسوف نقسم هذا المبحث إلى مطالب نجمع في كل مطلب منها الشبهات الواردة على كل دليل من الأدلة التي قدمناها للحكم بحرمة عقود التأمين التي تبرمها شركات التأمين .

فقد أقمنا على حرمة هذه العقود أدلة ثلاثة . ولقد أورد المخالفون في هذا الحكم بعض الشبهات على كل دليل من هذه الأدلة وسوف أذكر الدليل بإيجاز ، ثم أذكر ما ورد عليه من شبه وأردها في كل مطلب .

المطلب الأول : الشبه الواردة على دليل الغرر :

إن أهم ما يستدل به على عقود التأمين ، في نظرنا ، هو دليل الغرر . وحاصل هذا الدليل أن عقود التأمين معاوضات مالية قد دخلها الغرر الفاحش أو الكثير وعقود المعاوضات إذا دخلها الغرر الكثير تكون باطلة باتفاق .

أما المقدمة الأولى من هذا الدليل وهي أن عقود التأمين معاوضات مالية فقد تقدم أن الدليل عليها هو واقع عقود التأمين ، كما ينظمها قانونه وتباشرها شركاته . ولقد رأينا أن شراح القانون وعلماء الشريعة يسلمون بأن عقود التأمين معاوضات مالية إذا نظر إليها من جانب العلاقة بين شركة التأمين والمؤمن لهم ، فإنهم يرون أن صفة المعاوضة تنتفي عن هذه العقود ، وتأخذ صفة البذل والتضحية والتعاون والتضامن ، أي تأخذ صفة التبرع .

ولقد قلنا مراراً إنَّ العلاقة بين المستأمنين محض فرض وتقدير لا يسنده دليل ولا يؤيده واقع . ذلك أن القول بوجود مثل هذه العلاقة يقتضي أولاً وجود عقد أو اتفاق يكون مصدرها ، ثم يقتضي ثانياً أن يظهر من هذا العقد أو الاتفاق قصد المتفقين أو المتعاقدين في البذل والتضحية والتعاون والتضامن . وهذا كله محض افتراض لا وجود له ، ومن ثم يتعذر الحكم عليها . وعقد التأمين الذي تبرمه شركة التأمين مع المؤمن له المعين لا ينشيء علاقة بين جماعة المستأمنين أساسها أو القصد منها التعاون والتضامن والبذل والتضحية ، فكيف يحكم على عقد أساس علاقة لم ينشئها ، وقصد لا وجود له فيه ، وحقوق والتزامات متبادلة لم ينظمها ، إن مثل هذا إن جاز في القانون ، فإنه يتعذر في الشرع .

أما المقدمة الثانية ، وهي أن عقود التأمين قد اشتملت على الغرر الفاحش الذي يؤثر في عقود المعاوضات بالحظر والمنع فقد قدمنا عليها دليلين :

أولهما : دخول الغرر الذي تتضمنه عقود التأمين تحت تعريف الغرر عند جميع المجتهدين ، فلقد ذكرنا تعريفات الغرر عند الأئمة أصحاب المذاهب المختلفة ، ثم أثبتنا

أن كل تعريف من هذه التعريفات ينطبق تمام الانطباق على عقد التأمين. فكان هذا العقد داخلاً في الغرر المنهي عنه.

وثانيهما : عدم دخول الغرر الذي يتضمنه عقد التأمين تحت ضابط الغرر المستثنى الذي لا يؤثر في المعاوضات ، فلقد ذكرنا حقيقة الغرر الذي يغتفر في المعاوضات ، وبينا عناصره ، وعرضنا أمثلته ، ثم أثبتنا أن هذا الضابط ، وتلك العناصر لا توجد في الغرر الذي حواه عقد التأمين.

ومن مجموع هذين الدليلين ، دليل دخول غرر التأمين في الغرر الذي ورد الشرع بمنعه ، ودليل عدم انطباق ضابط الغرر المغتفر في المعاوضات عليه ، يتم إثبات المقدمة المشار إليها ، وهي أن عقود التأمين قد تضمنت الغرر الفاحش أو الكثير.

وأما المقدمة الثالثة ، وهي أن ما تضمن الغرر الكثير أو الفاحش من المعاوضات يحكم ببطلانه وحرمته فلا أظن أن أحداً يجادل فيها ، لأنها من الأصول المسلمة في الشريعة الإسلامية. ودليلها نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر ، واتفاق المجتهدين على إلحاق جميع المعاوضات المالية بالبيع في هذا الحكم. ولما كان النهي عن الغرر في الحديث قد جاء عاماً مطلقاً ، فإنه يكون دليلاً على المنع من كل معاوضة تضمنت الغرر ، حتى يثبت بالدليل دخولها تحت ضابط الغرر المغتفر الذي استثناه المجتهدون من هذا العموم والإطلاق.

والشبه التي أثارها القائلون بجواز عقود التأمين واردة على المقدمة الأولى والثانية من هذا الدليل ، وهما أن عقود التأمين معاوضات مالية ، وأن ما اشتملت عليه هذه العقود من الغرر فهو من باب الغرر الكثير. وإليك هذه الشبه والرد عليها.

الشبهة الأولى : التأمين ليس من عقود المعاوضات :

يحاول بعض الباحثين في عقود التأمين نفي صفة المعاوضة عن هذه العقود وإدخالها في دائرة التبرع بمقولة أن هذه العقود تعاون وتضامن وبذل وتضحية ، ويطبقون هذا القول على العقود التي تبرمها شركات التأمين. وغرضهم من نفي صفة المعاوضة المالية عن العقود وصبغها بصبغة التعاون والبذل والتضحية والتبرع هو الوصول من ذلك إلى القول بعدم تأثير الغرر الفاحش في هذه العقود ، لأن الغرر الفاحش يؤثر في المعاوضات دون التبرعات ، ومن جهة أخرى فإنهم يرتبون على هذا القول نفي دخول عقود التأمين تحت القمار

والمراهنة ، أو الممنوع لأنه لا مجال للقمار والمراهنة والربا في عقد أساسه ، كما يقولون ، اتفاق تعاوني يعقد بين جماعة من الناس على أن يبذل كل واحد منهم ما تجود به نفسه من تضحيات ليكون في مجموع هذه التضحيات ما يفي بجبر الضرر الذي ينزل بأحد أفراد الجماعة من جراء وقوع خطر معين . وإليك العبارات التي عرض بها هؤلاء الباحثون هذه الشبهة ثم ردنا عليها .

أولاً : عبارات القائلين بأن عقود التأمين ليست معاوضة بل تعاونا وتبرعا :

يقول أستاذنا الفاضل الشيخ علي الخفيف أمد الله في عمره(١) « إنَّ الوقوف عند أحد جانبي عقد التأمين والنظر إليه وحده ، وهو جانب العلاقة بين المؤمن ومؤمن له بالذات ، دون نظر إلى جانبه الآخر ، وهو العلاقة بين المؤمن ومجموع المؤمن لهم حيث لا يكون المؤمن حينئذ إلا وسيطا يجمع أقساطهم وينظم تعاونهم جميعاً على مواجهة الخسارة التي تحيق بقلة منهم ، هو الذي دفع كثيراً ممن تصدوا للإفتاء في مشروعية التأمين إلى القول بعدم جوازه ، لأنه عند هذه النظرة ، دون تجاوزها ، يبدو أن عقد التأمين عقد مقامرة أو رهان غير مشروع في الفقه الإسلامي ، بل وفي الفقه الوضعي . ولكن النظر إلى جانبه الآخر هو الذي يظهر عقد التأمين في صورته الحقيقية ويبرز طبيعته ويحددها ويبين أنه ليس إلا إنضماماً إلى اتفاق تعاوني نظم تنظيماً دقيقاً بين عدد كبير من الناس معرضين جميعاً للخطر ، حتى إذا حاق الخطر ببعضهم تعاون الجميع على رفعه أو تخفيف ضرره ببذل ميسور لكل منهم ، يتلافون به ضرراً عظيماً نزل ببعضهم » .

ويقول فضيلته(٢) « أما ما يدفع إليه — أي المؤمن — من أقساط التأمين فمركزه ووضعه بالنسبة إليه مركز المال يوضع تحت وصايته وولايته التي تنظمها القوانين الصادرة في شأن ذلك » .

ويقول فضيلته(٣) « أما المستأمن فإنه لا يريد بتعاقده أن يكون له ربح مادي من وراء الحظ والمصادفة وإنما يريد أن يتوقى به مغبة الحظ والمصادفة لهم جميعاً بحيث لا ينال أياً منهم الا مقدار يسير منها يستطيع تحمله في غير عناء ولا مشقة » .

(١) المرجع المشار إليه سابقا صفحة ٣ .
(٢) المرجع المشار اليه سابقا صفحة ٩ .
(٣) المرجع المشار اليه سابقا صفحة ١٢ .

ويقول فضيلته[1] إن كلا منهما — أي التأمين التعاوني والتأمين الذي تقوم به شركات التأمين — قائم على التعاون بين المستأمنين والتضامن بينهم جميعاً في دفع ما يصيب أحدهم من ضرر أصابه لخطر معين نزل به وذلك بواسطة ما يجمع منهم من مال يقوم على جمعه واستغلاله وحفظه هيئة تنوب عنهم في الحالين » .

ويقول الأستاذ مصطفى الزرقاء[2] « إن الأسس الفنية للتأمين تستند كلها إلى محور واحد وتدور عليه وهو تحقيق التضامن بين جماعة من الناس تتهددها مخاطر واحدة . وهذا التعاون تختلف درجة ظهوره بحسب شكل التأمين » .

ويقول سيادته[3] « أما شبهة الربا من حيث أن المستأمن يدفع قسطاً ضئيلاً ويتلقى ، إذا وقع الخطر المؤمن منه تعويضاً لضرره قد يكون أكثر أضعافاً مضاعفة من القسط الذي التزم به فهي شبهة في ظاهرها موهمة وفي الحقيقة واهية لا تنهض ، وذلك متى تذكرنا أن موضوع التأمين التعاقدي قائم من أساسه على فكرة التعاون على جبر المصائب والأضرار الناشئة من مفاجآت الأخطار ، وإذا صح أن يعتبر في هذا ربا أو شبهة ربا وجب القول عندئذ بحرمة التأمين التبادلي ، لأن المستأمن فيه أيضاً يدفع قسطاً ضئيلاً ويتلقى في مقابلة تعويضاً أكبر قيمة بكثير عند وقوع الخطر المؤمن منه ، ولو صحت شبهة الربا أيضا لوجب تحريم نظام التقاعد والمعاشات لموطني الدولة » .

ويقول سيادته [4] « فالتأمين على الحياة موضوعه مجرد الاتفاق على تقديم معونة محددة تجبر من يصاب بموت المستأمن بعض الجبر ، فلا فرق أصلاً في الفكرة بينة وبين سائر النوعين الآخرين أعني التأمين على الأشياء والتأمين من المسئولية » .

ويقول سيادته[5] « إن الموضوع الأصلي الذي تقوم عليه عقوده — أي عقود التأمين الذي تقوم به الشركات — هو إزاحة الضرر الذي يحدثه وقوع المخاطر عن رأس من ينزل به إلى رؤوس كثيرة جداً هي رؤوس بقية المستأمنين عن طريق تعويض ذلك الضرر الذي ينزل بأحدهم من الأقساط التي يدفعونها ، وهذا هو عين التعاون » .

---

(١) المرجع المشار اليه سابقا صفحة ٦٠ .

(٢) المرجع المشار اليه سابقا صفحة ٣٩٥ .

(٣) بحث بعنوان نظام التأمين ، موقعه في الميدان الإقتصادي بوجه عام وموقف الشريعة منه ص ٣٥ مقدم للمؤتمر العالمي للإقتصاد الإسلامي بمكة المكرمة .

(٤) المرجع السابق صفحة ٣٨ .

(٥) المرجع السابق صفحة ٤٠ .

ثانياً : رد هذه الشبهة .

إن النصوص السابقة التي عرضت بها هذه الشبهة تدل على أن هذه الشبهة تقوم على أمور ثلاثة :

الأمر الأول : أن عقد التأمين « ليس إلاّ انضماماً إلى اتفاق تعاوني منظم بين عدد كبير من الناس الذين يتعرضون لخطر معين ، وأن موضوع هذا الاتفاق هو تعاون الجميع على رفع أو تخفيف الضرر الذي ينزل بأحدهم من جراء وقوع خطر معين ، وأن هذا التعاون يتحقق ببذل ميسور لكل منهم » .

وهذا التصوير يخالف الواقع من جهتين :

أولاهما : أنه يفترض وجود اتفاق تعاوني سابق بين جماعة من الناس على تخفيف آثار الأضرار التي تنزلها بأحدهم المخاطر .

وثانيهما : أن عقد التأمين يمثل انضماماً من المستأمن لهذا الاتفاق . وكلا الاتفاقين غير قائم ، وقصد التعاون مع عدم قيامها غير موجود ، ولا يثبت التعاون والتبرع شرعاً ، بحيث يترتب عليه أثره من جواز الغرر الواقع فيه ، إلا إذا وجدت نية التبرع ، وهذه النية تعرف من صيغة العقد وعبارته ، فأين العقد أو الاتفاق حتى نتعرف على قصد العاقدين فيه ؟ إن الأحكام الشرعية لا تبنى على مثل هذه الفروض البعيدة . وإنما تبنى على الواقع الذي يدل عليه الدليل .

فعقد التأمين ، وفقاً لنصوص القانون الذي ينظمه ، ولما يجري عليه العمل ، ليس اتفاقاً بين عدد كبير من الناس على التعاون والتضامن على تفتيت آثار المخاطر وجبر الأضرار ، لأن له طرفين إثنين فقط ، هما شركة التأمين والمؤمن له المعين . فأين ذلك العدد الكثير من الناس الذين اتحدت إرادتهم واتفقت على البذل والتعاون والتضامن ؟ إن أحداً من المتعاملين مع شركة التأمين لا يعرف الآخر فضلاً عن أن يكون معه اتفاقاً تعاونياً على البر والتقوى . وأما الانضمام إلى هذا الإتفاق فغير موجود في عقود التأمين ، والموجود فيها هو تعهد شركة التأمين بدفع مبلغ التأمين للمستأمن عند وقوع الخطر المؤمن منه ، في مقابل تعهد المستأمن بدفع الأقساط ، فأين التعاون وقصد التبرع من جانب شركة التأمين والمستأمن المعين ؟

ولقد قلنا مراراً أن عقد التأمين ينشيء علاقة واحدة ، هي العلاقة بين شركة التأمين

والمستأمن المعين ، وأن ما يترتب على هذه العلاقة من أحكام وحقوق والتزامات فإنما تسري في حق طرفي هذه العلاقة فقط ، وفقاً لنسبية آثار العقود ، وهي قاعدة مسلمة في الفقه والقانون ، ولم يقل أحد قط أن العقد الذي تبرمه شركة التأمين مع مستأمن معين يرتب حقوقاً أو يفرض التزامات على غيره من المستأمنين.

وتشبيه العقود التي تبرمها شركات التأمين بالتأمين التبادلي الذي تقوم به الجمعيات التعاونية ، أو بنظام المعاشات التي تقوم به الدولة تشبيه للشيء بنقيضه ، إذ التأمين التبادلي ليس فيه مؤمن ومستأمن ، بل فيه تعاون وتبرع من جميع أعضاء الجمعية لغرض معين ، وهو جبر آثار الأضرار التي تقع لأحدهم من جراء خطر معين ، فإذا وقع هذا الخطر لأحدهم أخذ ما يعوضه عنه من المال المتبرع به ، لأن شرط الاستحقاق أو الصفة التي علق بها هذا الاستحقاق قد وجدت فيه ، وليس ما يأخذه عوضاً عن الاشتراك أو القسط ، وكذلك الحال بالنسبة لنظام المعاشات فإنه نظام يقوم على التبرع لمن توافرت فيه شروط معينة ، وليس فيه قصد للربح . ومع ذلك فإننا نقول بوجوب النص في أنظمة التأمين التعاوني والمعاشات وغيرها على هذه الصفة ، وهي قيامه على التبرع للغرض المعين .

الأمر الثاني : أن دور شركة التأمين في عقود التأمين التي تبرمها مع المستأمنين إنما هو « دور الوسيط » الذي يجمع أقساطهم وينظم تعاونهم وينوب عنهم .

وهذا كما نرى لا يقل إغراقاً في الفرض والتقدير عن سابقه ، فشركة التأمين طرف أصيل في عقد التأمين ، وطرفه الآخر هو المستأمن ، وعقد التأمين لا يتم بين عدد من المستأمنين تتوسط شركة التأمين بينهم حتى يبرموا العقد ، وتكون العلاقة التي ينشئها العقد قائمة بينهم ، وما ترتبه هذه العلاقة من حقوق والتزامات نافذاً في حقهم . بل على العكس من ذلك فعقد التأمين ينشىء علاقة ويرتب حقوقاً والتزامات بين شركة التأمين ومن تعاقدت معه وهو المستأمن ، ولا تنفذ آثار هذا العقد في حق غيره من المستأمنين .

الأمر الثالث : أن مركز شركة التأمين ووضعها بالنسبة للأقساط التي تجمعها من المستأمنين هو مركز الوصي أو الولي الذي يوضع المال تحت وصايته وولايته . فشركة التأمين على هذا التصوير لا تملك ما يدفع لها من أقساط التأمين ، بل يكون أمانة تحت يدها باعتبارها وصياً أو ولياً يتصرف لمصلحة القاصر أو المولى عليه .

ولا شك أنّ هذا نوع بعيد من الفرض والتقدير ، إذ المعروف أن الولاية والوصاية تفرض على ناقص الأهلية ، وأنها لا تثبت إلا بنص شرعي يثبتها ، ويبيّن أحكامها ، ثم

أن الولي والوصي لا يبرم من التصرفات ما تتعارض فيه مصلحته مع مصلحة المولى عليه ، فأين هذه الأحكام في عقد التأمين ؟ إن عقد التأمين لافكر فيه لولاية أو وصاية ، وإنما تعهد من جانب الشركة بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الخطر وتعهد يقابله من جهة المستأمن بدفع أقساط التأمين في مدة عدم وقوعه ، ثم إنَّ مصالح شركة التأمين متعارضة تماماً مع مصالح المؤمن لهم ، فهي تسعى إلى كسب أكبر ربح ، وتحاول الإفلات من التزاماتها بكل طريق ، والمستأمن يعمل من جانبه على حماية نفسه وحفظ حقوقه قبل هذه الشركة ، فكيف يقال أن الشركة وصي وولي ؟ وهل يعمل الوصي أو الولي لمصلحة نفسه ضد مصلحة القاصر أو المولى عليه ؟

وأما القول بأن شركة التأمين لا تملك ما يدفع لها من أقساط ، بل تضعه أمانة تحت يدها بوصفها ولياً أو وصياً على المستأمنين فقول ينافي أبسط القواعد الشرعية ويتجاهل واقع المعاملة وما يرتبه عليها القانون من أحكام . فهناك إجماع بين شراح القانون على أن شركة التأمين تتمتع على هذه الأقساط بحق ملكية كاملة تمنح الشركة جميع حقوق المالك ، فإذا كانت هذه حقيقة المعادلة كما قصدها العاقدان ، وكما نظمها القانون فكيف يحق لعالم الشريعة أن يتجاهل كل ذلك ويؤسس حكمه على أحكام وهمية للمعاملة وآثار غريبة لم يرتبها القانون عليها ؟

وهناك ملاحظة تجدر الإشارة إليها في هذا الوضع ، وهي أن بعض الباحثين ، كما بدا من عبارته ، يرى اجتماع التعاون مع الربح ، فهو يرى أن عقود التأمين التي تبرمها شركات التأمين تعد من قبيل التعاون والتضامن مع وجود قصد الحصول على الربح فيها .. وهذا فهم غريب للفقه الإسلامي ، أن التعاون الذي يعد تبرعاً ولا يضر فيه الغرر ولا يدخل فيه الربا ، أي لا يعد دفع القليل وأخذ الكثير فيه ربا ، هو التبرع بالمعنى الذي بينه فقهاء الإسلام ، وهو يعني أن باذل المال لا ينتظر عوضاً مقابلاً ، ولا يبغي ربحاً من وراء تبرعه . فإذا دفع المتعاقد العوض في مقابل عوض آخر ، وقصد من المعاملة الحصول على الربح فليست تبرعاً ولا تعاوناً ، لأن القول بذلك جمع بين النقيضين ، اللهم إلا إذا فهم التعاون بمعنى آخر غير معنى التبرع في الاصطلاح الشرعي ، وفي هذه الحال لا يفيد هذا الباحث القول بوجود التعاون في عقود التأمين لأن الغرر يغتفر في التعاون بالمعنى الشرعي دون غيره ، ولأن إعطاء القليل وأخذ الكثير لا يعد ربا في التعاون بمعنى التبرع الشرعي لا التعاون الذي يجتمع مع قصد الربح وطلب العوض .

الشبهة الثانية : يسارة الغرر في عقود التأمين لعدم أدائه إلى نزاع وخصومة :

يرى بعض الباحثين في عقود التأمين أن الغرر الذي تتضمنه هذه العقود هو من نوع الغرر اليسير الذي لا يترتب عليه بطلان المعاوضات المالية ، وقد أسس هؤلاء الباحثون القول بيسارة الغرر على ضابط غريب للغرر اليسير ليس له دليل في الشرع ، ولا سند في أقوال أحد من المجتهدين . وإليك عرض هذه الشبهة ثم ردنا عليها .

أولاً : عرض هذه الشبهة :

يقول أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ علي الخفيف أمد الله في عمره[1] « وما في عقود التأمين من غرر فهو غرر لا يؤدي إلى نزاع ، بدليل كثرة تعامل الناس به ، وشيوعه فيهم ، وانتشاره في كل مجال نشاطهم الاقتصادي . وعليه فهو غرر يسير لا يترتب عليه منع ولا حظر ، وقد اتفق الفقهاء على أن اليسير من الغرر لا يترتب عليه منع ولا حظر » .

ثانياً : رد هذه الشبهة :

تقوم هذه الشبهة على مقدمتين ، إحداهما أن الغرر في عقود التأمين لا يؤدي إلى نزاع . وثانيتهما أن ما لا يؤدى إلى نزاع من الغرر فهو يسير لا يترتب عليه منع ولا حظر . وهاتان المقدمتان باطلتان لا تنتجان المطلوب . وبيان ذلك :

المقدمة الأولى : الغرر في عقود التأمين لا يؤدي إلى نزاع :

المقدمة الأولى التي تقوم عليها هذه الشبهة هي أن الغرر في التأمين لا يؤدي إلى نزاع ، وقد استدل أصحاب هذه الشبهة على هذه المقدمة « بكثرة تعامل الناس به — التأمين — وشيوعه فيهم ، وانتشاره في كل مجال نشاطهم الاقتصادي » اذ « ما يظن أنهم يتعارفون عقداً يحوي غرراً يؤدي إلى نزاعهم ثم يشيع بينهم ولا يتركونه ، بل المقبول أنهم إذا تعاملوا به فتنازعوا تركوه[2] » .

وهذه المقدمة غير مسلمة ، وما استدل به عليها غير صحيح ، أما عدم تسليمها فدليله ما تغص به المحاكم من قضايا تتعلق بمنازعات في عقود التأمين ، أما القول بأن « هذه المنازعات لا ترجع الى الخلاف في عنصر من العناصر الجوهرية التي تقوم عليها .

---

(١) المرجع السابق صفحة ٢٥ .

(٢) المرجع السابق في الموضع السابق .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذه العقود وإنما ترجع الى خلاف في قيام المستأمن بما اشترطه عليه المؤمن من شروط تضمنتها هذه العقود[1] » فهو قول يخالف الواقع ، فالمنازعات التي ترجع الى عدم قيام شركة التأمين بما اشترط عليها القيام به ، وتعسفها في تفسير بنود العقد ومحاولاتها التهرب ، بأسباب واهية ، من دفع مبلغ التأمين ، تزيد مرات على المنازعات التي ترجع الى عدم قيام المستأمن بما اشترط عليه من شروط

وأما عدم صحة ما استدل به على هذه المقدمة فلأنه استدلال غريب يخالف الواقع من أحوال الناس . فأداء المعاملة إلى النزاع لا يلزم منه حتماً ترك الناس لها حتى يستدل « بكثرة تعاملهم بها وشيوعها فيهم ، وانتشارها في كل مجال نشاطهم » ، على أنها لا تثير خلافاً ولا تؤدي إلى نزاع . فإن بيوع الغرر المجمع على تحريمها قد كثر تعامل أهل الجاهلية بها ، وشاعت فيهم وانتشرت بينهم ، مع أن الغرر في هذه المعاملات يؤدي إلى النزاع حتماً حتى في رأي هؤلاء الباحثين .

وإذا كان لا يظن بالناس في حياتهم « أنهم يتعارفون عقداً — يحوي غرراً يؤدي إلى نزاعهم ثم يشيع بينهم ولا يتركونه » ، وأن « المقبول أنهم إذا تعاملوا به فتنازعوا تركوه[2] » فلماذا جاءت الشريعة بنصوص آمرة تمنع ما حوى غرراً من المعاملات ؟ . إن الحاجة إلى هذه النصوص لا تكون قائمة مادام الناس لا يقبلون إلا على مالا يؤدي إلى نزاع منها .

المقدمة الثانية : مالا يؤدي إلى النزاع من الغرر فهو يسير :

المقدمة الثانية التي تقوم عليها هذه الشبهة هي أن ما لا يؤدى إلى النزاع من الغرر فهو يسير ، لا يترتب عليه منع ولا حظر . وقد استدل أصحاب هذه الشبهة على هذه المقدمة « بما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه قال : كان الناس في عهد رسول الله ﷺ يتبايعون الثمار فإذا جدها الناس وحل تعاطيهم ، قال المبتاع أنه أصاب الثمر عاهات ، يذكرونها ويحتجون بها ، فقال رسول الله ﷺ حين كثرت عنده هذه الخصومات : لا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر » . وقالوا في بيان وجه دلالة هذا الحديث على المقدمة التي أدعوها « فقد ثبت أن سبب نهي النبي ﷺ عن ذلك ما أفضت إليه من الخصام » ، وأخذوا من ذلك قاعدة عامة مضمونها أن « ما يؤدي إلى نزاع من الغرر يمنع وما لا يؤدي

(١) المرجع السابق صفحة ٢٧ .
(٢) المرجع السابق صفحة ٢٥ .

إلى نزاع لا يمنع[1] » وهذه المقدمة بدورها غير صحيحة ، وعدم صحتها تظهر من الأمور الأربعة الآتية :

الأمر الأول : أن جميع تعريفات الغرر المؤثر التي قدمناها عن الفقهاء لم تجعل لوقوع النزاع بسببه دخلاً في التعريف ، فليس أداء الغرر إلى النزاع جزءاً من ماهية الغرر الذي نهى الشرع عنه ، ولا شرطاً في وجوده .

فالغرر عند أهد اللغة « هو الخطر الذي لا يدري أيكون أم لا يكون[2] » وعند فقهاء الشريعة هو « مالا يدري هل يحصل أم لا[3] . » أو « ما طوى عنك علمه وخفى عليك باطنه وسره[4] » . أو « ما تردد بين السلامة والعطب » . أو « ما شك في حصول أحد عوضيه[5] » . أو « مالا يدري أيتم أم لا يتم[6] » . أو « الذي استوى فيه طرف الوجود والعدم[7] » أو « الذي قد يحصل وقد لا يحصل[8] » . « أو التردد بين جانبين الأغلب منهما أخوفهما[9] » . أو الذي لا يعرف كل طرف فيه « ما الذي ملك بإزاء ما بذل[10] » أو « مالا يوثق بحصول العوض فيه[11] » أو « ما تردد بين أمرين ليس أحدهما أظهر[12] » .

فالذي يؤخذ من هذه التعريفات أن أداء الغرر إلى النزاع ليس جزءاً من حقيقة الغرر الذي ورد النهي عنه ، ولا عنصراً جوهرياً فيه ، ولا شرطاً في تحقيقه ، فيكون القول بأن عدم أداء الغرر إلى المنازعة يجعله من باب الغرر اليسير الذي لا يؤثر ، قولا غير صحيح ، لأن هذه التعريفات كما قدمنا تعريفات للغرر الذي يؤثر في عقود المعاوضات مالم يثبت أن الغرر الذي اشتملت عليه المعاوضة من الغرر المغتفر . وهو مالا ينطبق ، كما سنرى ، على عقد التأمين .

---

(١) أستاذنا الشيخ علي الخفيف في المرجع السابق صفحة ٢٥ .
(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤ : ٣٨٠ .
(٣) الفروق للقرافي ٣ : ٣٦٥ .
(٤) مختصر شرح سنن أبي داود ٥ : ٤٧ .
(٥) مواهب الجليل ٤ : ٣٦٢ .
(٦) المرجع السابق ٤ : ٣٦٨ .
(٧) البدائع ٦ : ٣ : ٣٠٥ .
(٨) مطالب أولى النهي ٣ : ٢٠ .
(٩) التلخيص الحبير مطبوع بذيل المجموع شرح المهذب مع فتح العزيز ٨ : ١٢٧ .
(١٠) فتح العزيز مطبوع مع المجموع شرح المهذب ٨ : ١٣٤ .
(١١) حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلّى ٢ : ١٨٥ .
(١٢) شرح منتهى الإرادات ٢ : ١٤٥ .

الأمر الثاني : أن الغرر اليسير الذي لا يترتب عليه منع ولا حظر باتفاق الفقهاء هو ما توافرت فيه العناصر الثلاثة التي قدمناها ، يسارة الغرر وعدم قصده وضرورة ارتكابه ، فمناط تحقق الغرر الذي لا يؤثر في المعاوضات هو اجتماع هذه العناصر الثلاثة فيه ، وليس عدم ترتب النزاع عليه ، كما يدعى هؤلاء الباحثون .

ولقد أثبتنا عند بيان ضابط الغرر الذي يغتفر في المعاوضات ، أن هذا الضابط لا ينطبق يقينا على ما في عقود التأمين من غرر ، ذلك أن الغرر في عقود التأمين غرر في الحصول على العوض نفسه ولا يمكن القول بأن مثل هذا الغرر يسير غير مقصود دعت الضرورة إلى ارتكابه ، ولقد رأينا فقهاء المالكية الذين وضعوا ضابط الغرر المغتفر وبينوا عناصره يخرجون منه ما انطوى على غرر في الحصول من المعاوضات ، كبيع الطير في الهواء ، والسمك في الماء ، والحيوان بشرط الحمل .

ولقد رأينا أن ما انطوى عليه عقد التأمين من غرر في مقدار العوض وأجل الوفاء به لا يدخل كذلك تحت ضابط الغرر المغتفر ، لأنه غرر فاحش في القيمة والأجل ، فلا يوجد فيه شرط اليسارة ، ويتعلق بأمر مقصود ، فلا يقال والحال كذلك أن متعلقه غير مقصود ، وفوق ذلك كله ، فإن مثل هذا الغرر لا تدعو ضرورة المعارضة إلى ارتكابه ، لأن مثل هذا القول لا يصح ، كما بينا سابقاً ، إلا إذا كنا أمام عقد مشروع في الأصل لما يترتب عليه من المصالح ثم عرضت ضرورة تقتضي ارتكاب غرر يسير غير مقصود فيه ، وعقد التأمين ليس كذلك ، لأنه غرر في نفسه ، فالخطر « ركنه الأساسي » و « عنصره الجوهري » و « محله الذي لا يوجد بدونه » .

الأمر الثالث : أن كثرة النزاع والخصومات الواردة في الحديث الذي احتجوا به ليس هو العلة في منع بيع الثمار قبل بدو صلاحها عند القائلين بهذا المنع من المجتهدين ، بدليل أن أحداً منهم لا يقول بجواز بيع الثمار قبل بدء الصلاح إذا لم يؤد هذا البيع إلى خصومه أو نزاع ، بل أنهم متفقون على المنع في كل حال . ومن جهة أخرى فإن أحداً من المجتهدين لا يقول بمنع المعاملة التي لا تنطوي على غرر أو جهالة إذا كثر بشأنها الخصام والنزاع ، فثبت أن وقوع النزاع والخصام ليس علة المنع ولا مناط الحظر فى المعاوضات . فالمعاوضة تجوز إذا خلت من الغرر وإن أدت إلى نزاع ، وتمنع اذا انطوت [illegible]ن غرر وإن لم يثر بشأنها نزاع ولا خصام .

ولعل سبب اللبس الذي وقع فيه أصحاب هذه الشبهة هو الخلط بين علة المنع في

بيع الثمار قبل بدو الصلاح وحكمته ، فعلة المنع التي يدور معها الحكم وجوداً وعدماً ، هي ما يتضمنه بيع الثمار قبل بدو الصلاح من غرر ، وهو غرر يؤثر في المعاوضة ، لأنه من باب الغرر في الحصول ، أما حكمة هذا المنع فهي ما قد يترتب على هذه المعاملة من نزاع وخصام . ومن المقرر في أصول الفقه أن الحكم يدور مع العلة ، لا مع الحكمة ، وجوداً وعدماً . فإذا وجدت العلة ترتب عليها الحكم وإن انتفت الحكمة ، وإذا انعدمت العلة لم يترتب الحكم ، وإن وجدت الحكمة . فترتب النزاع على بيع الثمار قبل بدو الصلاح علة في جعل الغرر الذي تضمنه هذا البيع علة المنع ، وعلة العلة هي الحكمة .

ولا يجادل أحد أن البيوع التي وردت السنّة بمنعها واتفق المجتهدون على أن علة المنع فيها هي الغرر ، هي بيوع يحكم بمنعها وبطلانها سواء وقع نزاع بشأنها أم لم يقع ، وذلك كبيع الطير في الهواء والسمك في الماء والحمل في البطن ، وبيع الثمار قبل أن تخلق ، وبيع الملامسة والمنابذة وغيرها . فهذه البيوع باطلة بإجماع المجتهدين ، ولا خلاف بينهم في أن علة البطلان هي الغرر ، ومع ذلك فإنها تبطل يقيناً ، ولو لم يترتب عليها نزاع ولم تثر بشأنها خصومة بين المتعاملين بها ، ولو كان لوقوع النزاع دخل في العلية لدار الحكم معه وجوداً وعدماً .

الأمر الرابع : أننا إذا سلمنا التعليل بالحكمة ، فليس أداء الغرر إلى النزاع والخصام هو الحكمة ، أي العلة الوحيدة للنهي عن بيع الغرر ، بل أن هناك حكمة أخرى جاءت بها السنة ونص عليها العلماء ، وهي تحصين الأموال من الضياع ، وبذلك يكون وقوع النزاع بشأن بيوع الغرر جزء علة وليس علة كاملة .

والحكم يدور مع العلة الكاملة ، لا مع جزئها ، وجوداً وعدماً . وعلى ذلك فإن المنع من بيع الغرر لا يرتفع بارتفاع النزاع بشأنه فقط لبقاء ضياع الأموال بسببه ، فقد جاء في بعض روايات حديث النهي عن بيع الثمار قبل بدو الصلاح « أرأيت أن منع الله الثمرة فبم يستحل أحدكم مال صاحبه ؟ » فهذه الرواية تدل على أن الحكمة في النهي عن بيع الثمر قبل بدو الصلاح هي أنه أكل لمال الغير بالباطل ، على تقدير عدم حصول الثمر للمشتري بصفة الصلاح التي تم الشراء على أساسها .

يقول الخطابي(١) « أصل الغرر ما طوى عنك علمه وخفي عليك باطنه وسره وكل بيع كان المقصود منه مجهولاً غير معلوم ومعجوزاً عنه غير مقدور عليه فهو غرر ، وذلك

---

(١) المرجع السابق .

مثل أن يبيعه سمكا في الماء أو طيراً في الهواء أو لؤلؤاً في البحر أو جملاً شارداً أو ولد بهيمة لم يولد أو ثمر شجرة لم تثمر ونحوها من الأمور التي لا يعلم ولا يدري هل تكون أم لا . فإن البيع يكون مفسوخاً فيها ، وإنما نهى النبي ﷺ عن هذه البيوع تحصيناً للأموال من أن تضيع ومنعاً للخصومة والنزاع أن يقعا بين الناس فيها . وأبواب الغرر كثيرة وجماعها ما دخل في المقصود منه الجهل » .

والنتيجة التي انتهينا إليها في الرد على هذه الشبهة أن الغرر في عقود التأمين ليس من الغرر اليسير ، بل من الغرر الكثير الذي يترتب عليه الحظر والمنع في المعاوضات لأنه يدخل في تعريف الغرر الذي ورد النهي بمنعه من جهة ، ولعدم انطباق ضابط الغرر اليسير عليه من جهة أخرى ، ذلك أن ضابط هذا النوع من الغرر هو يسارته وعدم قصده وضرورة ارتكابه ، والغرر في عقد التأمين لا توجد فيه هذه العناصر ، والقول بأن ضابط الغرر اليسير الذي لا يترتب عليه منع ولا حظر في المعاوضات هو عدم أدائه إلى نزاع وخصومة قول لا سند له في الشرع ولم يقل به أحد من المجتهدين ، وقد ظهر فساده بالدليل .

الشبهة الثالثة : يسارة الغرر في جانب الشركة لكثرة العقود :

أولاً : عرض هذه الشبهة

ذكر بعض القائلين بجواز العقود التي تبرمها شركات التأمين أن لعقد التأمين جانبين ، أحدهما : جانب العلاقة بين شركة التأمين ومؤمن له معين ، وثانيهما : جانب العلاقة بين شركة التأمين ومجموع المؤمن لهم ، وأن الحكم على عقد التأمين شرعاً يجب أن ينظر فيه إلى الجانب الثاني دون الأول .

ثم أضاف قوله : اننا إذا نظرنا إلى عقد التأمين من جانب العلاقة بين شركة التأمين والمستأمن كان هذا العقد غرراً ، بل قماراً ومراهنة ، أما إذا نظرنا إليه من جانب العلاقة بين شركة التأمين ومجموع المؤمن لهم كان الغرر فيه يسيراً ، إن لم يكن منتفياً . وقد بنى ذلك على أن كثرة العقود التي تبرمها شركات التأمين والوسائل العلمية التي تلجأ إليها لحساب الاحتمالات تمكنها من تحديد ما تعطي لمجموع المؤمن لهم من تعويضات ، وما تأخذه منهم من أقساط في مدة معينة ، تحديداً يقرب من الدقة ، فينتفي بذلك الغرر أو يقل في جانب الشركة(١) .

(١) الشيخ علي الخفيف في المرجع المشار إليه سابقا صفحة ٢٨ ، الأستاذ مصطفى الزرقاء في المرجع المشار اليه سابقاً ٤٠٣ .

ثانياً : الرد على هذه الشبهة :

وهذه الشبهة باطلة من وجوه ثلاثة :

أولها : أن عقد التأمين الذي تبرمه شركة التأمين مع مؤمن له بالذات لا ينشيء علاقة بين هذه الشركة ومجموع المؤمن لهم ، بل أنه ينشيء فقط علاقة بين هذه الشركة والمؤمن له المعين ، وفقاً لقاعدة نسبية آثار العقود . فالعلاقة بين شركة التأمين ومجموع المؤمن لهم علاقة مفترضة لا وجود لها في الواقع .

وإذا فرضنا أن مثل هذه العلاقة موجودة لوجب علينا البحث عن مصدرها ، أو العقد الذي ينشئها ، ثم الحكم على هذا العقد أساس هذه العلاقة وما ترتبه من حقوق وما تفرضه من واجبات على طرفيها . فعقود التأمين إذن ليس لها إلا جانب واحد ، هو جانب العلاقة التي تنشئها هذه العقود بين شركة التأمين والمؤمن له المعين . وإذا كان الأمر كذلك وجب على الفقيه ، أن ينظر عند الحكم على عقد التأمين بالجواز أو المنع إلى ما ينشئه هذا العقد من علاقة بين طرفيه ، وما يترتب على هذه العلاقة من حقوق والتزامات متبادلة ، وليس في أصول الاجتهاد الإسلامي ما يجيز لهذا الفقيه أن يؤسس هذا الحكم على علاقة وهمية لم ينشئها عقد التأمين ، وبالتالي يتعذر عليه معرفة ما ترتبه مثل هذه العلاقة من حقوق والتزامات متبادلة بين طرفيها ، هذه المعرفة التي تعد لازمة لمثل هذا الحكم .

ثانيها : إذا سلمنا وجود مثل هذه العلاقة بين شركة التأمين ومجموع المؤمن لهم ، فإننا لا نسلم أن الوسائل العلمية المتاحة لشركات التأمين . كحساب الاحتمالات وقانون الكثرة وقواعد الإحصاء تمكن هذه الشركات من تحديد ما تعطي لجماعة المؤمن لهم ، وما تأخذه منهم في مدة معينة ، تحديداً يمنع الغرر والاحتمال ، فقد تحدث كوارث لا تتوقعها شركات التأمين كالحروب والفيضانات والأوبئة وغيرها مما يعرض شركات التأمين للإفلاس كما حدث في حالات كثيرة .

ثالثها : إذا سلمنا أن الغرر في عقد التأمين غرر يسير في جانب شركة التأمين بسبب كثرة العقود التي تبرمها ، وبفضل ما توافر لديها من وسائل علمية ، لحساب الاحتمالات ، مكنتها من تحديد ما تعطي لمجموع المؤمن لهم وما تأخذه منهم ، فإن هذا لا يفيد جواز عقد التأمين لخلوه من الغرر . بل يجب أن يبقى هذا العقد غرراً وقماراً ومراهنة ، بالنسبة للمستأمن ، كما كان ، ذلك أن الوسائل العلمية التي قضت على الاحتمال والغرر أو خففت منه ، في جانب الشركة ، لم تتوافر للمستأمن المعين ، فلم يقدر والحال كذلك على

تحديد ما يعطي هو لشركة التأمين وما يأخذ ، فلم يتغير موقفه ، وبقي العقد في حقه قماراً ومراهنة كما كان ، ذلك أن الغرر في عقود المعاوضات يبطل المعاوضة ولو كان في جانب واحد فإن المستأمن إذا حرم عليه بذل العوض في هذه الحالة حرم على الشركة أخذه ، وإذا حرم عليه أخذ العوض حرم على الشركة بذله له . وفقاً لقاعدة : « أن ما حرم أخذه حرم أعطاؤه » والعكس .

والخلاصة أن أصحاب هذه الشبهة ، إذا سلموا أن عقد التأمين يعد غرراً وقماراً ومراهنة بالنسبة للمستأمن في علاقته بشركة التأمين ، فإن الحكم يجب أن يبقى كذلك في حقه حتى بعد التسليم بقدرة شركة التأمين على تحديد ما تعطي لمجموع المستأمنين وما تأخذ منهم باستعمال الوسائل العلمية المتاحة لها في حساب الاحتمالات واستعانتها في هذا الحساب بقانون الكثرة وقواعد الإحصاء ، لأن مثل هذه الوسائل لم تتوافر في جانب المستأمن وبقي بالتالي على حكم علاقته الأصلية مع شركة التأمين ، وقد كانت باتفاق هؤلاء الباحثين غرراً وقماراً ومراهنة .

الشبهة الرابعة : يسارة الغرر لأنه متوقع غير مفاجيء :

أولاً : عرض هذه الشبهة

يرى بعض القائلين بجوار التأمين أن الغرر في عقود التأمين غرر يسير بالنسبة لشركة التأمين ، فلا يؤثر في العقد بالبطلان والمنع . واستدل هؤلاء الباحثون على يسارة الغرر بأن شركة التأمين « تتوقع هذا الغرر وتقدره وتحسب حسابه ، وتعد له ما يكفي لإزالة آثاره ورفع ضرره عند وقوعه ، فلم يكن من الغرر المربك المفاجيء[1] .

وظاهر من عرض هذه الشبهة أنها تقوم على أساس التفرقة بين الغرر المفاجيء والغرر المتوقع ، واعتبار الأول من الغرر الفاحش الذي يترتب عليه المنع والحظر بخلاف الثاني فإنه لا يؤثر في صحة المعاملة .

ثانياً : رد هذه الشبهة :

وردنا على هذه الشبهة من وجهين :

أولها : أن إعتبار المفاجأة أو التوقع مناطاً للتفرقة بين الغرر الفاحش والغرر اليسير أمر لا دليل عليه في الشرع ولا سند له في أقوال المجتهدين فهو قول غريب على الفقه

---

(١) الشيخ علي الخفيف في المرجع السابق صفحة ٢٨ .

الإسلامي . فلقد ذكرنا تعريفات الفقهاء للغرر الكثير الذي يؤثر في المعاوضات ، ثم بينا ضابط الغرر اليسير الذي يغتفر فيها ، ولم نجد أحداً من المجتهدين يجعل المفاجأة والتوقع مناطاً للتفرقة بينهما . فقد قدمنا عن فقهاء المالكية وغيرهم أن ضابط الغرر الذي يغتفر في المعاوضات هو اليسارة وعدم القصد وضرورة ارتكابه ، فما وجدت فيه هذه العناصر الثلاثة من الغرر كان غرراً يسيراً لا يؤثر في صحة المعاوضة ، وإن كان مفاجئاً مربكاً ، أما لا توجد فيه هذه العناصر من الغرر فهو الغرر الفاحش الذي يترتب عليه المنع والحظر ، وإن ثبت أن المتعاقد قد توقع هذا الغرر وحسب حسابه ، وأعد له ما يكفي لإزالة ضرره ودفع آثاره ، فبيوت القمار ومحلات الرهان تتوقع الأخطار التي تقدم عليها وتحسب حسابها وتعد لها ما يفي بجبر الخسارة المترتبة على وقوعها بوسائل تشبه تلك الوسائل التي تلجأ إليها شركات التأمين في حساب الاحتمالات ، ولا يقول أحد بجواز عقود المراهنة والقمار. ثم ان قصد الدخول في عقد يعلم المتعاقد ما فيه من غرر وجهالة بحجة أنه قد حسب حساب هذا الغرر وأعد العدة لتلافي آثاره قصد مناقض لقصد الشارع فيبطل ولا يترتب عليه أي أثر .

ثانيهما : على فرض تسليم أن الغرر في عقد التأمين غرر يسير في جانب الشركة ، لأنها تتوقع هذا الغرر وتحسب حسابه وتعد له ما يفي بجبر ضرره ومحو آثاره ، إعتماداً على حساب الاحتمالات ، والاستعانة في هذا الحساب بقانون الكثرة وقواعد الإحصاء ، إذا سلمنا ذلك في جانب الشركة لهذا السبب ، فإنه يبقى الغرر الفاحش في عقد التأمين في جانب المستأمن ، الذي لا يعمل في حقه قانون الكثرة ، ولا تفيده الوسائل العلمية لحساب الاحتمالات ، وبالتالي لا يدري عند التعاقد مع شركة التأمين مقدار ما يعطي ولا مقدار ما يأخذ . ومن المعلوم أن الغرر في أحد جانبي المعاوضة يبطلها كما قدمناه عند جميع الفقهاء .

وإذا كان أصحاب هذا القول يسلّمون بأن عقد التأمين يعد قماراً ومراهنة بالنسبة للمستأمن المعين في علاقته بشركة التأمين ، لأنه لا يدري مقدار ما يعطي وما يأخذ ، فإن هذا الحكم يبقى لعقد التأمين بالنسبة للمستأمن ، حتى بعد التسليم بقدرة شركة التأمين على توقع الغرر وحسابه وإعداد ما يفي بمفاجآته ويذهب بضرره ، ذلك أن الوسائل العلمية لتقدير التوقعات وحساب الاحتمالات التي استعانت بها شركة التأمين وهي سبب نفي الغرر وعلة تقليله ، لا تعمل في حق المستأمن ، وليست متوفرة لديه ، فلم تكن علة

نفي الغرر في حق الشركة موجودة في حق المستأمن المعين . والحكم لا يوجد بدون وجود علته .

الشبهة الخامسة : عقد التأمين لا غرر فيه بالنسبة للمستأمن لحصوله على الأمان في مقابل الأقساط :

أولاً : عرض هذه الشبهة :

يقول بعض المجيزين للتأمين أن عقد التأمين لا غرر فيه بالنسبة للمستأمن ، لأن الاحتمال فيه معدوم ، ويفسرون ذلك بقولهم : أن المعاوضة في التأمين بأقساط ، إنما هي بين القسط الذي يدفعه المستأمن وبين الأمان الذي يحصل عليه بعد العقد ودون توقف على وقوع الخطر المؤمن منه . فالمستأمن على هذا التصوير يحصل على العوض دائماً ، لأنه عوض محقق الوجود عند التعاقد وليس احتمالياً يتوقف على وقوع الخطر المؤمن منه . ثم يستدلون على جواز بذل المال بطريق التعاقد في مقابل الحصول على الأمان بقياس عقد التأمين على عقد الاجارة للحراسة ، فإن المستأجر يبذل الأجرة في مقابل الحصول على الأمان فكذلك المستأمن يبذل الأقساط في مقابل الحصول على الأمان .

يقول الأستاذ مصطفى الزرقاء[1] « إنَّ الغرر المنهي عنه هو نوع فاحش ... بحيث يجعل العقد كالقمار المحض إعتماداً على الحظ المجرد في خسارة واحد وربح آخر دون مقابل » . ثم يستطرد قائلاً « فإذا طبقنا هذا المقياس على نظام التأمين وعقده وجدنا الفرق كبيراً ، أما بالنسبة إلى المستأمن فإن الاحتمال فيه معدوم ، ذلك لأن المعاوضة الحقيقية في التأمين بأقساط إنما هي بين القسط الذي يدفعه المستأمن وبين الأمان الذي يحصل عليه . وهذا الأمان حاصل للمستأمن بمجرد العقد ، دون توقف على الخطر المؤمن منه بعد ذلك ، لأنه بهذا الأمان الذي حصل عليه واطمأن إليه لم يبق بالنسبة إليه فرق بين وقوع الخطر وعدمه ، فإنه إن لم يقع الخطر ظلت أمواله وحقوقه ومصالحه سليمة ، وإن وقع الخطر أحياها التعويض . فوقوع الخطر وعدمه بالنسبة إليه سيان بعد عقد التأمين ، وهذا ثمرة الأمان والاطمئنان الذي منحه إياهما المؤمن نتيجة للعقد في مقابل القسط » .

ثم يستدل سيادته على جواز بذل المال في مقابل الأمان فيقول[2] : « إننا نجد في بعض العقود القديمة المتفق بين جميع المذاهب الفقهية على شرعيتها ما يشهد لجواز بذل

(١) المرجع المشار اليه سابقا صفحة ٤٠٣ .
(٢) المرجع المشار اليه سابقا صفحة ٤٠٤ .

المال بطريق التعاقد بغية الاطمئنان والأمان على الأموال ، ذلك هو عقد الاستئجار على الحراسة ، فالأجير الحارس هنا وإن كان مستأجراً على عمل يؤديه هو القيام بالحراسة نجد أن عمله المستأجر عليه ليس له أي أثر أو نتيجة سوى تحقيق الأمان للمستأجر على الشيء المحروس واطمئنانه إلى استمرار سلامته من عدوان شخص أو حيوان يخشى أن يسطو عليه ... فالحارس ليس لعمله أية نتيجة سوى هذا الأمان الذي بذل المستأجر ماله للحصول عليه ، فكذا الحال في عقد التأمين يبذل فيه المستأمن جزءاً من ماله في سبيل الحصول على الأمان من نتائج الأخطار التي يخشاها » .

ثانياً : الرد على هذه الشبهة :

وهذه الشبهة باطلة من وجوه تسعة :

الوجه الأول : لا نسلم أن الغرر المنهي عنه هو الذي يجعل العقد كالقمار المحض ، يعتمد على الحظ المجرد في خسارة واحد وربح آخر دون مقابل . فإن هذا نوع من الغرر الذي ورد فيه النهي ، وهو الغرر في الحصول ، أي في حصول أصل العوض . وقد تقدم أن الغرر المنهي عنه كما يقع في حصول أصل العوض يقع كذلك في قدره ، وفي أجله ، وأن الكل مؤثر في بطلان المعاوضة باتفاق الفقهاء . وعلى ذلك فإننا إذا سلمنا جدلاً خلو عقد التأمين من الغرر في حصول أصل العوض ، فإننا لا نسلم خلوه من الغرر في مقداره وأجله كما سنبينه .

الوجه الثاني : القول بأن المعاوضة في التأمين تحصل بين القسط الذي يدفعه المستأمن والأمان الذي يحصل عليه بمجرد العقد دون توقف على وقوع الخطر المؤمن منه قول يخالف الواقع من جهتين :

أولاهما : أن الذي يظهر من نص القانون ، وقصد العاقدين ، أن العوض الذي تتعهد شركة التأمين ببذله للمستأمن في مقابل الأقساط ، هو مبلغ التأمين ، عند وقوع الخطر ، وليس الأمان المدعى ، وعلى هذا اتفقت كلمة شراح القانون وجرى العمل في شركات التأمين .

ومن القواعد المسلمة في مناهج الاجتهاد أن الحكم على عقد ما بالحل والحرمة يجب أن يؤسس على واقع هذا العقد وحقيقته ، وما قصد العاقدان ترتيبه عليه من حقوق

والتزامات متبادلة ، لا على أمور مفروضة لا سند لها من نصوص القانون ، ولا دليل عليها من قصد العاقدين .

وإذا كان للفقيه أن يفترض ما ينافي قصد العاقدين في عقدهما ، ثم يصدر حكمه بناء على هذا الفرض ، فإنه يكون قد حكم في عقد غير قائم ، موهماً أن هذا الحكم ينطبق على العقد الموجود .

ثانيتهما : أن نصوص القانون صريحة في أن التزام المؤمن بدفع مبلغ التأمين إلتزام احتمالي غير محقق ، بمعنى أن تحققه يتوقف على وقوع الخطر المؤمن منه . وهذا ما اتفق عليه شرّاح القانون وجرت عليه شركات التأمين في عقودها مع المستأمنين . فكيف يحق للفقيه وهو يتصدى لبيان حكم الشرع في عقد التأمين أن يفترض أن تعهد الشركة تعهد محقق لا احتمال فيه ، وأن المستأمن قد حصل عليه فعلاً بمجرد العقد دون توقف على وقوع الخطر ، أليس هذا محض تصور وافتراض يناقض نص القانون وعبارة العقد وقصد العاقدين ؟

الوجه الثالث : القول بأن العوض الذي منحته شركة التأمين للمستأمن في مقابل الأقساط هو الأمان والطمأنينة قول يجانب الصواب ، ذلك أن قواعد الشريعة ومباديء القانون تؤكد أن العوض الذي يجوز أخذ المال في مقابلته يجب أن يكون مالاً خرج من ذمة احد المتعاقدين ودخل في ذمة الآخر ، أو عملاً قام به أحد العاقدين لنفع الآخر . كالحراسة والبناء والتعليم والرعي ونقل البضائع مثلاً . وواضح أن الأمان الذي قيل بأن شركة التأمين قد تعهدت ببذله للمستأمنين ليس مالاً خرج من ذمة الشركة ودخل في ذمة المستأمن ، وليس عملاً قامت به الشركة لمصلحة المستأمن ترتب عليه نفع له ، كالحراسة للأموال المؤمن عليها أو الرعاية الطبية للمؤمن على حياتهم مثلاً . ذلك أن المتعاقد إذا لم يخرج من ذمته مالاً ولم يكلف نفسه عملاً لا يستحق مقابلاً مالياً من المتعاقد الآخر ، لأنه لم يخسر شيئاً يستحق أخذ العوض عليه .

الوجه الرابع : القول بأن شركة التأمين هي التي تمنح الأمان والطمأنينة للمستأمن في مقابل الاقساط قول غير صحيح ، لأن الأمان والطمأنينة، كالثقة والأمل والرجاء إحساس وشعور لا يستطيع أحد من البشر منحه لغيره فيكون التعهد بمنحه تعهداً بما لا يقدر المتعهد على الوفاء به فيبطل باتفاق الفقهاء ، كالتعهد بإسعاد شخص أو بمنحه الثقة أو الرجاء والأمل .

وإذا قيل بأن شركة التأمين تقدر على منح الأمان بقدرتها على فعل سببه ، وهو تعهدها بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الخطر ، قلنا نسلم ذلك ، ولكنا نقول أن المقابل للأقساط إذن هو ذلك السبب المقدور ، وهو دفع مبلغ التأمين إذا وقع الخطر.

الوجه الخامس : القول بأن الأمان هو العوض الذي منحته شركة التأمين للمستأمن في مقابل الأقساط التي يدفعها وأن إلتزام الشركة بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الخطر نتيجة هذا الأمان وثمرته ، قلب للحقائق ، فالواقع أن شركة التأمين قد تعهدت بدفع مبلغ التأمين للمستأمن عند وقوع الخطر ، في مقابل تعهده بدفع الأقساط ، وهذا التعهد من جانب شركة التأمين ، وإن كان احتمالياً غير محقق ، هو الذي منح الأمان للمستأمن وجعله يحس بالطمأنينة على عدم وقوع الضرر ، لأن هذا الضرر لو وقع لعوضته شركة التأمين عنه . فالحقيقة هي أن تعهد الشركة بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الخطر هو سبب الأمان وليس نتيجة لمنحه ولا ثمرة للحصول عليه ، فكان مبلغ التأمين هو مقابل الأقساط ، وكان الأمان ثمرته وغايته .

الوجه السادس : أن قياس عقد التأمين على عقد الحراسة ، في أن الأمان ، في كل منهما ، يقابل بمال هو الأجرة في عقد الحراسة والأقساط في عقد التأمين ، قياس فاسد لسببين :

السبب الأول : أن الأجرة التي بذلها المستأجر في عقد الحراسة إنما هي في مقابلة العمل الذي قام به الحارس ، وليس في مقابل الأمان الذي أحس به المستأجر في مدة الإجارة .

والحراسة عمل له قيمة مالية يبذلها الحارس وتفوت عليه كسباً كان يمكنه الحصول عليه ولو لم يحبس نفسه لحراسة مال المستأجر مدة الحراسة فاستحق عوضاً عن ذلك .

ومما يدل على أن الأجرة في مقابلة العمل لا الأمان أمور ثلاثة :

أولها : أن الحارس يستحق الأجرة المتفق عليها إجماعاً ولو فات الأمان بسرقة المال المحروس أو هلاكه ، لأن العوض المقابل للأجرة هو الحراسة وقد قام بها دون تقصير.

وثانيها : أن الحارس يستحق هذه الأجرة إذا قام بالحراسة ولو أدعى المستأجر أنه لم يحس قط بالأمان في مدة حراسته ، لأن الأجرة في مقابلة الحراسة لا الأمان.

وثالثها : أن الحارس لا يستحق الأجرة المتفق عليها إذا لم يقم بالحراسة على الوجه المتفق عليه ، ولو وجد الأمان في جانب المستأجر وسلم المال المحروس ، ذلك أن الأجرة في مقابلة عمل الحراسة ولم يقم به ، لافي مقابلة الأمان . وبذلك ثبت يقينا أن مناط استحقاق الأجرة هو العمل لا الأمان ، فلم يكن المال مبذولاً فيه ، فإذا طبقنا هذا على شركة التأمين تأكد لنا ما قلناه من أن القياس على عقد الحراسة قياس مع الفارق ، فشركة التأمين لم تقم بالعمل قط في سبيل منح الأمان كما فعل الحارس ، وإذا قيل بأنها قامت بعمل هو تعهدها بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الخطر قلنا إذن يكون مبلغ التأمين الذي تعهدت به هو المقابل للأقساط التي تعهد بها المسأمن . فهناك تعهدان متقابلان في عقد التأمين : تعهد شركة التأمين بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الخطر ، وتعهد المستأمن بدفع الأقساط ، فإذا كان مبلغ الأقساط ، وهو محل التزام المستأمن ، هو العوض من جانبه كان مبلغ التأمين ، وهو محل التزام شركة التأمين ، هو العوض المقابل من جانبها ، أما الأمان فهو غاية المستأمن من عقد التأمين والثمرة التي يحصلها من ورائه ، غير أن ثمرة العقد وغايته ليست هي العوض الذي يقابل بالمال فيه ، بل ترتب عليه الأمان وكان سبباً فيه كما تقدم .

السبب الثاني : أن أصحاب هذه الشبهة لم يقولوا بموجب هذا القياس ذلك أن موجبه أن شركة التأمين لا تلزم بتعويض المستأمن عند هلاك المال المؤمن عليه في مدة العقد ، بسبب لا يد لها فيه ، قياساً على الحارس فإنه لا يضمن المال المحروس عند هلاكه في هذه الحالة ، ما دام الأمان هو العوض الذي تعهد ببذله كل منهما ، وقد وفى بالتزاماته من وقت العقد . ولا خلاف في ذلك بالنسبة لشركة التأمين عند أصحاب هذه الشبهة فإنهم يقولون أن المستأمن قد حصل على الأمان الذي منحته له شركة التأمين من وقت العقد دون توقف على وقوع الخطر ، وأن وقوع الخطر ليس بسبب من جانب الشركة . غير أنهم لم يقولوا بموجب القياس ، بل ألزموا شركة التأمين بتعويض المستأمن عما لحق المال المؤمن عليه من ضرر نتيجة وقوع الحادث مع أن وقوعه لم يكن بسبب من جانبه ، لأنه وفى بما التزم به من حين العقد ، وهو منح الأمان للمستأمن كما قلنا .

الوجه السابع : إذا سلمنا أن الأمان هو العوض المقابل لأقساط التأمين وأن هذا الأمان حاصل للمستأمن في الحالين : حال وقوع الخطر وحال عدم وقوعه ، فإنه لا يلزم منه نفي الغرر والاحتمال ، بل لا زال الاحتمال قائماً والغرر موجوداً . لأن غاية ما يفيده هو

القول بأن المستأمن يعرف عند التعاقد مقدار ما يأخذ في الحالين ، لأنه يأخذ الأمان فيهما : أما في حالة عدم وقوع الخطر فالأمان حاصل له بسلامة أمواله وحقوقه ومصالحه ، وأما في حالة وقوعه فالأمان حاصل له بقيام مبلغ التأمين بإحيائها ، ويبقى بعد ذلك أن هذا المستأمن لا يعرف عند التعاقد مقدار ما يبذل عوضاً لهذا الأمان ، لأن معرفة هذا المقدار تتوقف على وقوع الخطر أو عدم وقوعه ، فإن وقع كان ما بذله من الأقساط في مقابل الأمان قليلاً ، وإن لم يقع كان ما بذله منها في مقابل الأمان كثيراً . ذلك أن الحادث المؤمن منه قد يقع بعد دفع قسط واحد فيقوم مبلغ التأمين بإحياء الأموال والحقوق والمصالح التي أضيرت من جراء وقوعه ، ويكون المستأمن قد دفع في هذه الحالة مقابلاً للأمان قليلاً ، وإذا لم يقع الحادث المؤمن منه ، فإنه يكون قد دفع الأقساط كلها في مقابل هذا الأمان . والنتيجة هي أن المستأمن وإن استطاع أن يعرف مقدار ما يأخذ من شركة التأمين في حالة وقوع الخطر وفي حالة عدم وقوعه ، وأن ما يأخذه هو الأمان في الحالين ، إلا أنه لا يعرف عند التعاقد مقدار ما يبذل من أقساط في مقابل هذا الأمان ، وهو غرر في المقدار يمنع صحة المعاوضة باتفاق المجتهدين كما تقدم .

ولقد قال بعض هؤلاء الباحثين أن المستأمن يعرف مقدار كل قسط فينتفي بذلك الغرر ويندفع الاحتمال ، وهذا غير صحيح ، فإن المقابل للأمان ليس قسطاً واحداً ، بل عدة أقساط ، والمستأمن وإن عرف عند التعاقد مقدار القسط ، إلا أنه لا يعرف عدد الأقساط التي سيدفعها في مقابل الأمان ، لأن معرفة ذلك تتوقف على وقوع الخطر أو عدم وقوعه .

الوجه الثامن : القول بأن المعاوضة تتم بين القسط الذي يدفعه المستأمن والأمان الذي تمنحه شركة التأمين ، وأن المستأمن لا يبقى لديه بعد حصوله على هذا الأمان ، فرق بين وقوع الخطر وعدم وقوعه ، فوق أنه محض تصور وخيال ، يناقضه ما قدمناه من أن وقوع الخطر الذي يتوقف عليه حصول المستأمن على مبلغ التأمين ، في التأمين على الأشخاص ، قد يكون مرغوباً فيه ، لأنه يعطي المستأمن الحق في الحصول على مبلغ التأمين ، دون أن يكون هذا المبلغ لازماً لإصلاح ضرر أصابه من جراء وقوع الخطر ، لأنه حادث سعيد كما قلنا ، في حين أن عدم وقوع هذا الخطر غير مرغوب فيه ، لأنه يفوت على المستأمن أقساط التأمين التي دفعها رغبة في الحصول على مبلغ تأمين أكبر منها . ولا يمكن القول والحال كذلك أن عدم وقوع الخطر في هذه الحالة مصلحة للمستأمن ،

لبقاء أمواله ومصالحه وحقوقه سليمة ، فهذا غير صحيح ، لأن الفرض أن وقوع الخطر لا يترتب عليه ضرر بهذه الأموال والحقوق . فوقوع الخطر وعدم وقوعه سواء بالنسبة لهذه الأموال والحقوق والمصالح ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للمؤمن له ، لأن وقوعه يمنحه مبلغ التأمين الذي بذل الأقساط في مقابلته وأملاً في الحصول عليه ، وعدم وقوعه يفقده هذا المبلغ ويجعل الأقساط التي دفعها في مقابلته خسارة محققة . وبناء على هذا التصوير الصحيح لا يكون وقوع الخطر وعدم وقوعه سواء ، ولا يكفي القول بأن العوض الذي حصل عليه المستأمن في مثل هذه الأحوال هو الأمان من عدم وقوع الخطر ، لأن هذا الخطر على العكس من ذلك ، قد يكون مرغوب الوقوع لما قدمنا . وهذه بعض نتائج الإغراق في التصور والخيال عند إصدار الأحكام الشرعية على عقد التأمين الذي تبرمه شركات التأمين مع الأفراد .

ومما يؤكد بطلان القول بأن الأمان هو العوض الذي تمنحه شركة التأمين ويحصل عليه المستأمن ، وأن وقوع الخطر وعدم وقوعه في نظر هذا المستأمن ، بعد حصوله على الأمان سواء ، ما يصرح به شراح القانون من أن وظيفة التأمين على الأشخاص هي الادخار وتكوين رؤوس الأموال لأن المستأمن في هذه الحالة لا يؤمن من خطر يترتب على وقوعه ضرر ببدنه أو ماله ، ويريد الحصول على مبلغ التأمين لترميم آثاره ، لأنه لو فعل لكان ما أخذه من مبلغ التأمين مساوياً للضرر الذي أصابه دون زيادة ، كما هو الحال في التأمين على الأشياء ، ولم يؤد التأمين إلى ادخار ولا إلى تكوين رأس مال ، بل ان المستأمن في هذه الأنواع من التأمين يعلق الحصول على مبلغ التأمين على حادث إحتمالي ، إن وقع كسب مبلغ التأمين ، وهو مبلغ كبير بالنسبة إلى ما دفعه من أقساط ، وإن لم يقع خسر ما دفعه من الأقساط دون أن يأمن شيئاً أو يطمئن على شيء ، لأن الفرض أنه ليس هناك ما يوجب الخوف والجزع حتى يدفع الأقساط في مقابل الحصول على الأمن منه والطمأنينة على عدم وقوعه .

الوجه التاسع : أن الأمان لو كان هو العوض الذي التزمت شركة التأمين ببذله للمستأمن في مقابل الأقساط لاستحال على شركة التأمين الوفاء بهذا الالتزام عند وقوع الخطر المؤمن منه وهلاك المال المؤمن عليه ، واستحالة الوفاء بمحل الالتزام التعاقدي يترتب عليه فسخ العقد بإتفاق شراح القانون والفقهاء .

ويترتب على هذا الفسخ عدم استحقاق شركة التأمين للأقساط فيما يستقبل من

الزمان ، دون التزامها بتعويض المستأمن عما لحقه من خسارة بسبب هلاك المال المؤمن عليه ، لأن فوات الأمان بوقوع الخطر الذي ترتب عليه هلاك المال المؤمن عليه كان بسبب لا يد لشركة التأمين فيه ، فلم تكن مقصرة في عدم الوفاء بالتزامها الناشيء من العقد . وعلى ذلك يكون إلزام شركة التأمين بتعويض المستأمن عما هلك من ماله بسبب وقوع الخطر لاسند له لا في الفقه ولا في القانون ، إذا جرينا على أن محل إلتزام شركة التأمين هو منح الأمان فقط ، لأنها منحت المستأمن هذا الأمان بمجرد العقد ولم يكن فوات الأمان بسبب وقوع الخطر بتقصير منها حتى نوجب عليها العوض .

الشبهة السادسة : عقد التأمين لا غرر فيه بالنسبة للمستأمن لرضاه بالغرر :

أولاً : عرض هذه الشبهة :

يذكر بعض القائلين بجواز التأمين أن عقد التأمين لا غرر فيه بالنسبة للمستأمن ، لأن عملية التأمين بالنسبة له « نفع محض إن نزل به الخطر ، لأنه يأخذ من شركة التأمين أكثر مما أعطى من الأقساط ، وأما إذا لم يتزل به الخطر في مدة التأمين ، فإنه يكون قد حصل على الأمن في مقابل ما دفعه من أقساط يعرف مقدارها ويدفعها طواعية وإختياراً ، وبرضا ومسرة بالسلامة التي كان ينشدها طوال مدة التأمين . وذلك مالا يجتمع معه غبن ولا غرر »(١) .

ثانياً : الرد على هذه الشبهة :

ويجاب عن هذه الشبهة بأجوبة ثلاثة :

الجواب الأول : أن القول بأن الأمان هو العوض الذي يحصل عليه المستأمن في مقابل أقساط التأمين ، فوق أنه محض تصور وافتراض يتنافى ما ظهر من قصد العاقدين في العقد ، فهو قول غير مسلم ، لأن الأمان ليس مالاً يخرج من ذمة شركة التأمين ويدخل في ذمة المستأمن فيزيد من عناصرها الإيجابية ، وليس عملاً تقوم به شركة التأمين لمصلحة المستأمن كالحراسة مثلاً ، وهو فوق ذلك إحساس وشعور لا تملكه شركة التأمين ولا تستطيع بثه في نفس المستأمن . وقد تكلمنا على ذلك مفصلا فيما تقدم .

الجواب الثاني : أن الاستدلال على نفي الغرر في عقد التأمين بالقول بأن المستأمن يأخذ أكثر مما أعطى في حالة وقوع الخطر ، ويأخذ الأمان في مقابل الأقساط في حالة

(١) الشيخ علي الخفيف المرجع المشار اليه سابقا صفحة ٢٩ .

عدم وقوع الخطر ، مع التسليم بأن الأمان يصلح عوضاً مالياً في عقد التأمين ، وأنه يقابل الأقساط ويساويها ، استدلال ينتج نقيض المقصود ، ذلك أن المستأمن على هذا القول لا يدري عند التعاقد إن كان سيأخذ أكثر مما أعطى أم لا يأخذ إلا مقدار ما أعطى فقط ، وهو الأمان من وقوع الضرر ، إذ أن معرفة ذلك تتوقف على وقوع الخطر أو عدم وقوعه . فإن وقع الخطر أخذ المستأمن أكثر مما أعطى وإن لم يقع أخذ مقدار ما أعطى فقط (لأننا فرضنا جدلاً أن الأمان يقابل الأقساط ويساويها) وهذا هو الغرر .. وبعبارة أوضح : إذا وقع الخطر بعد أن دفع المستأمن قسطاً واحداً مثلاً فإنه يأخذ مبلغ التأمين وهو أكثر من القسط قطعاً ، وأما إذا لم يقع الخطر فإنه يكون قد دفع الأقساط كلها في مقابل الأمان من وقوع الضرر بأمواله وحقوقه ومصالحه . فهو يحصل على الأمان في الحالين ، في حالة عدم وقوع الخطر ، وذلك ببقاء أمواله وحقوقه ومصالحه سليمة ، وفي حالة وقوعه ، بقيام مبلغ التأمين بإحياء ما هلك من هذه الأموال والحقوق والمصالح ، غير أن ثمن الأمان ، أو مقابله ، ليس واحداً في الحالين ، فهو في حالة عدم وقوع الحادث المؤمن منه أكثر منه في حالة وقوعه ، لأن المستأمن يدفع جميع الأقساط في مقابل الأمان في حالة عدم الوقوع ، ويدفع قسطاً واحداً أو أكثر ، في مقابله ، في حالة الوقوع ، فيكون مقدار العوض الذي يبذله في الحصول على الأمان غير معروف عند التعاقد ، وهو غرر في المقدار يبطل المعاوضة كالغرر في الحصول كما تقدم .

الجواب الثالث : لا نسلم أن الغبن والغرر لا يجتمعان مع الرضا والطواعية والاختيار والمسرة ، فمن المباديء المسلمة عند جميع المجتهدين أن الرضا بالغرر في المعاوضة لا يصححها ، بدليل أن المقامر والمراهن ومن يشتري الحمل في بطن أمه ، وضربة القانص ، راض بالمعاوضة مختار للغرر والجهالة ، ومع ذلك فهذه معاوضات باطلة باجماع . والصحيح أن صحة المعاوضة تناط بالأمرين معا الرضا بالمعاوضة وخلوها عن الغرر والجهالة ، فإذا انتفى واحد منهما في المعاوضة بطلت وإن وجد الآخر . ولقد تقدم القول بأن العلم بمحل التعاقد شرط في صحة الرضا به ، وأن الرضا بما لا يعرفه الراضي غير متصور ، فالرضا الموجود مع الغرر والجهالة والغبن هو الرضا الذي يعتد به في نظر الشرع وإن سمي رضاً في الظاهر .

المطلب الثاني: الشبه الواردة على دليل القمار والمراهنة :

قدمنا أن الدليل الثاني على تحريم العقود التي تبرمها شركات التأمين هو أن هذه

العقود تتضمن القمار والمراهنة ، ولما كان كل من القمار والمراهنة حراماً باتفاق الفقهاء كانت عقود التأمين كذلك .

ولما كانت المقدمة الثانية من هذا الدليل ، وهي أن عقود القمار والمراهنة حرام ، مسلمة باتفاق الفقهاء ، فإننا لم نشغل أنفسنا بالاستدلال عليها . أما المقدمة الثانية من هذا الدليل ، وهي أن عقود التأمين تتضمن القمار والمراهنة ، فقد أثبتناها بأمرين :

أولهما : دخول عقود التأمين تحت تعريف كل من القمار والمراهنة ، وهذا يعني أن حقيقة هذه العقود واحدة .

وثانيهما : توافر الخصائص الجوهرية لعقود المقامرة والرهان في عقود التأمين .

وقد اعترض القائلون بجواز عقود التأمين على المقدمة الثانية من هذا الدليل ، وهي أن عقود التأمين تعد قماراً ومراهنة ، بعدة شبه تقوم كلها على أساس واحد ، هو وجود الفارق المؤثر بين عقود التأمين من جهة ، وعقود القمار والمراهنة ، من جهة أخرى . وسوف نذكر هذه الشبه ثم نجيب عنها واحدة واحدة :

الشبهة الأولى :

أولاً : عرض هذه الشبهة :

حاصل هذه الشبهة هو أن المراهنة كالقمار لعب بالحظوظ تضيع في التلهي به أوقات المقامر والمتراهن ، فيقتل بذلك فاعليته ونشاطه[1] .

ثانياً : رد هذه الشبهة :

والرد على هذه الشبهة هو أن اللعب والتلهي وضياع الوقت ليس هو الوصف المؤثر في الحكم . فتحريم الشارع للرهان والمقامرة ليس لما فيهما من لعب وتلهية وضياع للوقت ، فهذه كلها حكم النهي ، أما سبب التحريم وعلته فهو أن كلاً من المتراهنين أو المقامرين لا يعرف ، عند التعاقد ، مقدار ما يعطي وما يأخذ ، لأن ذلك يتوقف على حادث إحتمالي ، فنتيجة العقد إذن خسارة في جانب وكسب في جانب آخر .

ومما يدل على أن العلة في تحريم القمار والمراهنة هي الإحتمال والغرر وليس اللعب والتلهي وضياع الوقت أمران :

---

(١) الأستاذ مصطفى الزرقاء .المرجع السابق ٣٩٩ .

أولها : أن المجتهدين يقررون بطلان صور من المعاملات على أنها قمار ومراهنة . وليس فيها مجال للعب والتلهي وتضييع الوقت ، بل لما فيها من احتمال الربح في جانب والخسارة في جانب آخر ، أي لما فيها من الغرر والاحتمال . فلوكان اللعب والتلهي وضياع الوقت هو العلة أو جزء العلة لما حكموا ببطلان هذه المعاوضات وعللوا البطلان بما فيها من قمار ومراهنة ، واليك بعض هذه العبارات :

يقول ابن عابدين[1] « وفي الفتح : أن البيع بالرقم فاسد ، لأن الجهالة تمكنت منه في صلب العقد ، وهي جهالة الثمن بسبب الرقم وصارت بمنزلة القمار للخطر الذي فيه أنه سيظهر كذا وكذا . وجوازه فيما إذا علم في المجلس بعقد آخر هو التعاطي كما قاله الحلواني » .

ويقول أيضاً[2] عند ذكر البيوع الفاسدة « وضربة الغائص ... والملامسة والمنابذة والقاء الحجر . ومعنى النهي ما في كل من الجهالة وتعليق التمليك بالخطر ، فإنه في معنى : إذا وقع حجري على ثوب فقد بعته منك أو بعتنيه بكذا ، أو إذا نبذته أو لمسته .. وهي بيوع الجاهلية .. فكانت قماراً بسبب تعليق التمليك بأحد هذه الأفعال » .

وجاء في **فتح الباري**[3] بعد ذكر الصور المختلفة لبيوع الجاهلية من الملامسة والمنابذة : « فهذا من أبواب القمار » .

ويقول ابن رشد :[4] « وأما بيع الحصاة فكانت صورته عندهم أن يقول المشتري أي ثوب وقعت عليه الحصاة التي أرمي بها فهو لي . وقيل أيضاً أنهم كانوا يقولون إذا وقعت الحصاة من يدي فقد وجب البيع ، وهذا قمار » . ثم يقول بعد ذكر بقية بيوع الجاهلية كالملامسة والمنابذة والمضامين والملاقيح : « فهذه كلها بيوع جاهلية متفق على تحريمها ، وهي محرمة من تلك الأوجه التي ذكرناها ، أي القمار ، وجهالة الأجل .. »

وجاء في **الفروع** [5] « وجوز شيخنا بيع الصفة والسلم حالاً إن كان في ملكه ،

---

(١) حاشية الدر المختار ٤ : ٥٤١ .

(٢) المرجع السابق ٤ : ١٠٩ .

(٣) ٥ : ٢٦٠ .

(٤) بداية المجتهد ٢ : ١١١ .

(٥) ٤ : ٢٤ .

قال : وهو المراد بقوله ﷺ لحكيم بن حزام : لا تبع ما ليس عندك . فلو لم يجز السلم حالاً لقال : لا تبع هذا ، سواء كان عنده أولا . وأما إذا لم يكن عنده فإنما يفعله لقصد التجارة والربح ، فيبيعه بسعر ، ويشتريه بأرخص ، ويلزمه تسليمه في الحال وقد يقدر عليه وقد لا . وقد لا تحصل له تلك السلعة إلا بثمن أعلى مما تسلف فيندم ، وإن حصلت بسعر أرخص من ذلك ندم المسلف ، إذ كان يمكنه أن يشتريه هو بذلك الثمن فصار هذا من نوع الميسر والقمار والمخاطرة ، كبيع الآبق والبعير الشارد يباع بدون ثمنه ، فإن حصل ندم البائع ، وإن لم يحصل ندم المشتري ، وأما مخاطرة التجارة فيشتري السلعة بقصد أن يبيعها بربح ويتوكل على الله تعالى في ذلك . فهذا الذي أحله الله » .

فهذه النصوص جميعها تدل على أن المقامرة تدخل في البيوع ، وهي جدلاً لا لعب فيه ، لأن مناط التحريم في المقامرة هو الإحتمال والخطر الذي يجعل أحد العاقدين كاسباً والآخر خاسراً ، لا اللعب والتلهي وضياع الوقت ، وإن كانت هذه مفاسد تترتب على القمار غالباً .

وثاني الأمرين اللذين يدلان على أن اللعب والتلهي وضياع الوقت ليس هو مناط النهي في القمار والمراهنة ، أن أحداً من المجتهدين لا يقول بأن ما اشتمل على اللعب والتلهي وضياع الوقت من التصرفات التي لا ربا فيها ولا غرر قمار ومراهنة أو تحرم حرمة القمار والمراهنة لاشتراكها في علة الحكم ، وهي اللعب والتلهي وضياع الوقت . فالعلة التي يدور معها الحكم في الرهان والمقامرة وجوداً وعدماً هي ما فيهما من الاحتمال في كسب أحد العاقدين وخسارة المتعاقد الآخر .

الشبهة الثانية : أن القمار والمراهنة آفات خلقية وأدوات إجتماعية وشلل للقدرة المنتجة في الإنسان :

أولاً : عرض هذه الشبهة :

يقول أصحاب هذه الشبهة أن القرآن الكريم وصف القمار بأنه حبالة من حبائل الشيطان ، ووسيلة من وسائله ، يوقع بها بين الناس العداوة والبغضاء ويلهيهم بها عن ذكر الله وعن الصلاة ، « وهذه آفات خلقية وأدواء إجتماعية وشلل للقدرة المنتجة في الإنسان » وليس في عقد التأمين شيء من ذلك[1] .

---

(١) الأستاذ الزرقاء في المرجع المشار اليه سابقا صفحة ٣٩٨ .

ثانياً : الرد على هذه الشبهة :

والرد على هذه الشبهة هو أن إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وشلل القدرة المنتجة في الإنسان بضياع أوقاته في القمار ، وغير ذلك من الآفات الخلقية والأدواء الإجتماعية ، كل هذه حكم للنهي عن القمار والمراهنة وبيان للمفاسد والمضار المترتبة عليها ، وليست علة التحريم أو الوصف الذي يناط به النهي ، فالوصف المؤثر في التحريم والنهي هو الغرر والاحتمال الذي يترتب عليه كسب أحد العاقدين وخسارة المتعاقد الآخر . فهذا هو الوصف الذي يدور معه الحكم وجوداً وعدماً ، فإذا وجد احتمال كسب في جانب وخسارة في جانب آخر في المعاملة حرمت ، وإن لم يترتب عليها عداوة ولا بغضاء . وإذا وجدت العداوة والبغضاء مع معاملة لا غرر فيها ولا احتمال فإنها لا تكون قماراً ولا يُطبق في شأنها حكم القمار .

والدليل على ذلك أن المجتهدين متفقون على أن القمار حرام وان لم يصد المقامرين عن ذكر الله وأداء الصلاة . وهل يجوز القمار إذا نظمت بيوته بطريقة لا تضيع وقت المقامرين كما هو واقع الآن ، بحيث يستطيع المقامر أو المتراهن أن يدخل في المقامرة أو الرهان بمكالمة هاتفية لا تأخذ أكثر من دقيقة واحدة ، فليس على المتراهن إذا أراد المراهنة في سباق الخيل مثلاً إلا أن يقول : أراهن على الحصان « أدهم » مثلاً بعشرة جنيهات . ان هذا المراهن لا يضيع في ذلك وقته ، ولا يتلهى به عن أداء أعماله ، ولا تصده هذه الكلمة عن ذكر الله وأداء الصلاة . ومع ذلك فإن هذه المراهنة حرام باتفاق .

إن هذه المفاسد تحصل غالباً في عقود الرهان والمقامرة ، ولكن التحريم يثبت لها في الحالات التي تتخلف فيها هذه المفاسد ، لوجود احتمال الكسب لأحد العاقدين والخسارة للآخر ، وهو أكل لمال الغير بالباطل . فالنهي عن الزنا وتوقيع العقاب على الزاني لصيانة الأنساب ، لأن الزنا يؤدي إلى مفسدة اختلاطها ، ولم يقل فقيه قط بقصر التحريم في الزنا على الحالات التي يؤدي فيها إلى ذلك ، بخلاف الحالات التي يثبت فيها يقيناً عدم اختلاط النسب كأن تكون المزني بها صغيرة أوكبيرة لا تنجب أو استعملت مانعاً من موانع الإنجاب .

والربا حرام لما يؤدي إليه من قعود المرابي عن العمل والإنتاج ، واستغلال حاجة الفقير والمحتاج ، ولم يقل أحد أن الحكم يدور مع هذه الحكم وجوداً وعدماً ، بل يدور مع علة الربا المعروفة المحددة عند جميع الفقهاء . فإذا كان الله عز وجل يقول : ﴿ إنما

يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة[1]﴾ فهل يقول مجتهد أن الخمر تحل إذا انتفت العداوة والبغضاء ، ولم يحصل بها صد عن ذكر الله وعن الصلاة ؟ . إنَّ الخمر تحرم على كل حال ، لما فيها من إسكار يفسد العقول ، سواء ترتب على الإسكار العداوة والبغضاء أم لا ، وسواء صد الإسكار عن ذكر الله وعن الصلاة أم لا . وكذلك الحال في الميسر فإنه يحرم فيه لما فيه من أكل أموال الناس بالباطل ، دون مقابل من مال يخرج من ذمة ويدخل في ذمة أخرى ، أو عمل جهد يبذله المقامر أو المتراهن ، ولو نظمت صالات القمار وبيوت الرهان واستعملت في هذا التنظيم وسائل العلم الحديث ، بحيث لا يضيع في القمار والرهان وقت ، ولا توجد بين المتراهنين أو المقامرين عداوة ولا بغضاء ، (لأنهم لا يعرف بعضهم بعضاً حتى يكن له هذه العداوة وتلك البغضاء) فإن التحريم يبقى والنهي يستمر لأن علة التحريم علة اقتصادية وهي الدخول في المعاوضة على أساس الغرر والاحتمال ، بحيث تكون نتيجتها خسارة في جانب وربح في الجانب الآخر ، وكون المعاملة التي تكون نتيجتها ربح في جانب وخسارة في جانب آخر يترتب عليها عداوة وبغضاء ، وكون الاشتغال بها يصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، ويضيع الوقت بدلاً من التوجه إلى الإنتاج أمر غالب ، لكنه ليس المناط الذي يناط به الحل والحرمة ، لأنه ليس وصفاً ظاهراً منضبطاً تدور معه الأحكام .

إنَّ أحداً من المجتهدين لا يقول بأن من شرب الخمر أو لعب الميسر لا يترتب على فعله حرمة ولا نحكم عليه بالعقاب في شرب الخمر ، ولا بالبطلان في عقد الميسر إلا إذا ثبت أن هناك عداوة وقعت ، أو صلاة تركت أو ذكراً واجباً فات .

والخلاصة أن أداء الميسر إلى العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وضياع الوقت في التلهي به ، وعدم أداء التأمين إلى ذلك ، ليس فارقاً مؤثراً في الحكم ، لأنه ليس علة التحريم في عقود الرهان والمقامرة ، وإنما العلة ما في هذه العقود من غرر واحتمال وخسارة في جانب وكسب في الجانب الآخر . وهذه العلة موجودة في عقود التأمين كما قدمنا ولا يغير من هذا الحكم أن القمار والمراهنة تترتب عليهما من المفاسد والآفات والأضرار ما لا يترتب على عقود التأمين ، لأن الاشتراك في العلة يكفي ، ولا يضر الاختلاف في الحكمة المترتبة على الحكم .

(١) سورة المائدة: الآية: ٩١.

الشبهة الثالثة : عقد التأمين يقوم على أساس ترميم آثار الكوارث :

أولاً : عرض هذه الشبهة :

يقول أصحاب هذه الشبهة أن عقد التأمين يقوم على أساس ترميم آثار الكوارث التي تصيب الإنسان في نفسه أو ماله في مجال نشاطه العملي ، ومن ثم فإن التأمين يمنح المستأمن الأمان من أضرار هذه الكوارث قبل وقوعها[1] بخلاف عقدي القمار والمراهنة فليس فيهما ترميم لآثار المخاطر بعد وقوعها ولا أمان من أضرارها بعد الوقوع[2] .

وهذا الفارق يرجع إلى أن الخطر الذي يتوقف عليه حصول المستأمن على مبلغ التأمين كارثة يترتب عليها ضرر ببدن المستأمن أو ماله ، ومن ثم يكون مبلغ التأمين لازماً لترميم آثارها ، أما الخطر الذي يتوقف عليه حصول المقامر أو المتراهن على مبلغ القمار والمراهنة فإنه لا يترتب على وقوعه ضرر بمال المقامر أو المتراهن أو بدنه ، ومن ثم لم يكن مبلغ القمار أو المراهنة لازماً لترميم آثاره ، فهذا فارق مؤثر يمنع من قياس عقد التأمين على عقدي القمار والمراهنة عند أصحاب هذه الشبهة .

ثانياً : رد هذه الشبهة :

وردنا على هذه الشبهة هو أن الأمان من أضرار الكوارث قبل وقوعها وترميم آثارها بعد الوقوع أمر لا يؤثر في المعاوضة بالحل والتحريم ، لأمور :

أولها : أن توقع الضرر من حادث معين لا يجيز لمن توقع هذا الضرر أن يعقد معاوضة محرمة لما تنطوي عليه من ربا أو غرر أو قمار ، بغية إصلاح هذا الضرر ، لأن الشارع وإن أجاز للإنسان ، بل أوجب عليه أن يتوقى المخاطر ، وأن يعد العدة لتلافي آثار ما يتوقعه منها ، إلا أنه بين الوسائل التي تؤدي إلى هذه الغاية ، وهي الأسباب الجائزة ، ولم يبح الوصول إلى هذه الغاية بوسيلة محرمة ، كالمعاوضات التي تنطوي على الغرر والقمار .

إنَّ من الأصول المسلمة في الشريعة الإسلامية أن الغايات والمقاصد المشروعة لا يجوز الوصول إليها وتحصيلها بالطرق الحرام ، بل يجب أن يحقق المقصد الشرعي بالوسيلة الشرعية ، دون الوسيلة المحرمة . فترميم آثار الأخطار وجبر ما تجره على الناس من أضرار أمر يتفق مع مقاصد الشارع العامة ، ولكن هذا الترميم وذلك الجبر يجب أن يكون بالوسائل المشروعة ، وليس عقد التأمين واحداً منها لما ينطوي عليه من غرر وخطر كما بينا سابقاً .

---

(١) الأستاذ مصطفى الزرقاء المرجع المشار إليه سابقا صفحة ٣٩٩ .

(٢) المرجع السابق ٣٩٩ .

إن سلوك الوسيلة المحرمة لتحقيق المقصد المشروع يفوت مقصداً شرعياً آخر ، والشارع قاصد تحقيق جميع مقاصده ، ولقد شرع سبحانه من المعاملات وسن من الأحكام والطرق ما يكفي لتحقيق جميع مقاصده ، بحيث إذا منع طريقة أو سد سبيلاً لمقصد شرعي ، فتح لتحقيق هذا المقصد طرقاً ووسائل أخرى جائزة . وتكون النتيجة إذن هي أن الوسائل المشروعة تكفي لتحقيق جميع المقاصد الشرعية دون تفويت واحد منها .

فجمع المدخرات واستثمارها مثلاً مقصد مشروع وهدف حلال ، ولكن لا يجوز تحقيق هذا المقصد والوصول إلى ذلك الهدف عن طريق المصارف التي تقوم على أساس نظرية الفائدة ، بل على أساس شركات المساهمة ، أو عقود القراض مثلاً . وتبادل الأموال مقصد مشروع ، ولكن هذا التبادل يجب أن يتم بمعاوضات لا تنطوي على ربا أو غرر ، وبقاء النسل وإشباع الغريزة مقصد مشروع ولكن تحقيقه يجب أن يتم بطريق الزواج . وإذا فرض أن مقصداً شرعياً لا يتحقق في بعض الظروف والأحوال الطارئة غير العادية إلا بوسيلة غير جائزة ، فإن باب الرخص وقاعدة الضرورة تعمل في مثل هذه الأحوال ، على أن الضرورة تقدر بقدرها والرخصة ترتفع بارتفاع أسبابها ، وهي الظروف والأحوال التي أباحتها .

ومن المقطوع به أن أهداف التأمين ومقاصده ، من التعاون والتضامن بين الناس على تفتيت آثار المخاطر التي قد تحل بأحدهم ، وتوزيع الأضرار التي تنتج عن هذه المخاطر بين عدد كبير من الناس ، يمكن تحقيقها بوسائل مشروعة ، كالتأمين التبادلي الاجتماعي ، إذا وسعت دائرة هذين النوعين من التأمين ، واتجهت الوسائل العلمية إلى تنظيمها على شكل يحقق هذه المقاصد .

ثم إنَّ الشريعة جاءت بنظام محكم وأحكام عادلة في مجال التضامن والتكافل والتعاون . فالدولة في نظر الإسلام تلتزم بتأمين القادر على العمل بتوفير فرص العمل الكريمة له ، وبتأمين العاجز عنه بإعطائه ما يكفيه مأكلاً ومشرباً وملبساً ومركباً ومسكناً ، كما يقول بعض المجتهدين . فليس التأمين الذي تقوم به الشركات في نظرنا هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق مقاصد الشارع من التعاون والتضامن ، كما أن هؤلاء الذين يلجأون إلى هذه العقود ليسوا في حالة ضرورة تلجئهم إلى ارتكاب الغرر الحرام .

ثانيها : أن هذا الوصف وهو ترميم آثار المخاطر قد يوجد في المعاوضة ويتخلف الحكم بالجواز عنه ، فالمقامرة والرهان يمنعان شرعاً ، ولو ترتب عليهما ترميم آثار المخاطر

وإصلاح ما تجره هذه المخاطر على المقامر أو المتراهن من أضرار . فإذا كان الحادث الذي يتوقف عليه استحقاق المقامر أو المتراهن لمبلغ القمار أو المراهنة كارثة تصيب كلاً منهما بضرر في بدنه أو ماله ، كالحريق والغرق مثلاً ، فإن المراهنة على وقوعها وعدم وقوعها تكون حراماً بدون نزاع . فلو أن شخصاً قال لآخر اذا غرقت بضاعتك دفعت لك عشرة آلاف ريال ، وإن سلمت دفعت لي مثل هذا المبلغ أو أقل ، لكان هذا الاتفاق رهاناً محرماً باتفاق ، مع أن مبلغ التأمين قد قصد به ترميم آثار كارثة الغرق في هذه الحالة . فهنا يتخلف الحكم ، وهو جواز المعاوضة مع وجود الوصف وهو ترميم آثار الكوارث .

ثالثها : أن أصحاب هذه الشبهة من علماء الشريعة وشراح القانون يسلمون بأن عقد التأمين يعد قماراً ومراهنة إذا عقد مع مستأمن واحد أو عدد قليل منهم ، مع أن العقد في هذه الحالة يقصد به ترميم آثار الكارثة التي علق استحقاق مبلغ التأمين عليها . وهذا يعني أن ترميم آثار الكوارث ليس وصفاً مؤثراً في جواز المعاملة إذا وجدت علة التحريم بأن تضمنت الغرر أو دخلت تحت القمار والمراهنة فالوصف ، وهو ترميم آثار الكوارث ، موجود في هذه المعاملة ، غير أن الحكم ، وهو جواز المعاملة ، قد تخلف عنه ، فدل وجوده وتخلف الحكم عنه على أنه وصف غير مؤثر لا يصلح للفرق ، فلم يمنع ثبوت حكم الأصل في الفرع .

رابعها : أن أصحاب هذه الشبهة يسلمون بجواز عقود التأمين في حالات لا يقوم فيها التأمين بترميم آثار الكوارث ، بل لا يقصد به فيها إلا الادخار وتكوين رؤوس الأموال ، كالتأمين على الأشخاص في كثير من حالاته ، فالمستأمن أو ورثته يستحق مبلغ التأمين كاملاً في حالات التأمين على الحياة ، في جميع الحالات ، أي سواء أصابه ضرر يكون مبلغ التأمين لازماً لإصلاحه أم لا . بل أن المستأمن يستحق هذا المبلغ ولو كان الخطر المؤمن منه من الحوادث السعيدة التي يحبها الإنسان ويتمنى وقوعها ، كالتأمين على الحياة لحالة البقاء وتأمين الزواج والأولاد . ففي التأمين على الحياة لحالة البقاء مثلاً ، يستحق المستأمن مبلغ التأمين إذا بقي حياً في مدة معينة ، وبقاؤه حياً إلى هذه المدة أمر يحبه ولا يخشاه ، لأنه لا يترتب على وقوعه ضرر ، بل إنَّ هذا الوقوع يفيده ، لأنه يحصل به على مبلغ التأمين ، دون أن يكون هذا المبلغ لازماً لإصلاح ضرر أصابه من جراء وقوع الخطر . فليس للتأمين هنا شأن بترميم آثار الكوارث ، إذ لا كارثة هنا يحتاج المستأمن إلى الأمن من أضرار وقوعها وترميم هذه الأضرار بعد الوقوع ، ففي هذه الحالات من التأمين

ينتفي وصف ترميم آثار الكوارث بعد وقوعها ، والأمن من ضررها قبل الوقوع ، ويبقى الحكم وهو جواز التأمين على رأي أصحاب هذه الشبهة . ولذلك وجدنا شراح القانون يصرحون بأن شرط المصلحة في هذه الأنواع من التأمين ليس لازماً ويعنون بذلك أنه ليس بشرط في صحة عقد التأمين أن تكون للمستأمن مصلحة في عدم وقوع الخطر ، بل أن عقد التأمين يصح ولوكانت له مصلحة في هذا الوقوع ، لأن هذا الوقوع فوق أنه لا يصيبه بضرر ما بل قد يجر له نفعاً ، فإنه يمكنه من الحصول على مبلغ التأمين ، وهذا هو القمار والرهان بعينه . فالحادث الذي يتوقف عليه استحقاق مبلغ التأمين حادث سعيد لا يترتب عليه ضرر بالمستأمن بحيث يحتاج لمبلغ التأمين في إصلاحه وترميم آثاره . فالمستأمن من هنا كالمقامر والمراهن يتمنى وقوع الحادث ولا يخشاه لأن وقوعه يسبب له ربحاً خالصاً دون خسارة وعدم وقوعه يسبب له خسارة خالصة دون ربح .

خامسها : ما تقدم من أن الأمان الذي يمنحه عقد التأمين للمستأمن وصف غير معتبر في إفادة الحل ، لأنه لم ينف عن عقد التأمين وصف الغرر ، فهو وصف غير مؤثر ، لأن تأثيره يتوقف على اعتباره عوضاً يقابل بالمال ، حتى يصح دفع الأقساط في مقابلته عند عدم وقوع الحادث المؤمن منه في مدة العقد ، ولقد تقدم أن الأمان الذي يدعى أن شركات التأمين تمنحه للمستأمنين ليس عوضاً مالياً يقابل بالمال لأنه ليس مالاً يخرج من ذمة شركة التأمين ويدخل في ذمة المستأمن ، حتى تعوض عنه بالأقساط ، وليس عملاً أو جهداً تبذله شركة التأمين حتى تكون الأقساط أجراً لهذا العمل ، بل ان الأمان والطمأنينة شعور وإحساس لا يقدر على منحه للناس إلاّ خالق الناس ، وكل ما تستطيع شركة التأمين فعله هو تعهدها بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الكارثة في مقابل الأقساط ، وقد تقدم أن هذا هو الغرر والاحتمال والقمار بعينه .

وإذا كان مثل هذا الشعور والإحساس يصلح عوضاً يقابل بالمال ، وله تأثير في الحل والتحريم ، فإننا نقول أن عقود المراهنة والقمار تبعث في نفس المقامر والمتراهن الأمل في الحصول على ربح دون خسارة . فهذا الأمل في الربح هو الباعث الدافع له على الدخول في الرهان أو المقامرة . فإذا لم يكسب الرهان أو المقامرة فقد عاش في هذا الأمل ونعم به وقتاً من الزمن . وأن من يشتري الثمار قبل بدو الصلاح ، ومن يشتري ضربة القانص ورمية الصائد يدفع الثمن في مقابل الأمل في أن يحصل على أكثر مما دفع ، لأنه يدفع ثمناً بخساً عادة في مثل هذه المعاوضات ، أفلا يكون هذا الأمل عوضاً مالياً ، يقابل بالمال بحيث

يقال أنه إذا اجتاحت الثمار آفة أو لم يخرج في الشبكة صيد فقد نعم بالأمل الذي منحه له البائع .

المطلب الثالث : الشبهات الواردة على دليل الربا :

قلنا في الدليل الثالث على حرمة العقود التي تبرمها شركات التأمين ، إن هذه العقود تتضمن الربا بنوعيه ، ربا الفضل وربا النساء من وجوه ثلاثة :

أولها : أن عقد التأمين هو اتفاق بين شركة التأمين والمستأمن على أن يدفع المستأمن مبلغاً من المال في مقابل أن ترد إليه شركة التأمين عند وقوع الخطر مبلغاً آخر ، فكان بيع النقد بالنقد إلى أجل ، وهو ربا النساء عند التساوي ، فإن كان المؤجل أكبر انضم إلى ربا النساء ربا الفضل أيضاً .

وثانيها : أن عقد التأمين على الحياة لحالة البقاء يتضمن تعهد الشركة بأن ترد للمستأمن في حالة بقائه حياً إلى المدة المحددة في العقد الأقساط التي دفعها مدة العقد مضافاً إليها فائدة ربوية فيكون رباً .

وثالثها : أن أكثر العمليات التي تمارسها شركات التأمين تقوم على أساس الربا فهي تستثمر أموالها في سندات بفائدة ، وتقرض منها بضمان وثيقة التأمين بفائدة ، وتشترط على تأخير دفع الأقساط فائدة . والعقد إذا تضمن شرط الربا بطل .

وقد أورد القائلون بجواز التأمين بعض الشبهات على هذا الدليل ونحن نوردها كما ذكروها ثم نتولى الإجابة عليها .

الشبهة الأولى :

أولاً : عرض هذه الشبهة :

« إننا إنما نتكلم في التأمين من حيث هو نظام قانوني ، ولا نتكلم فيما تقوم به شركات التأمين من أعمال وعقود أخرى مشروعة أو ممنوعة ، وإذا وجدنا أن قواعد الشريعة ونصوصها لا تقتضي منع التأمين فإنما نحكم بصحته من حيث كونه نظاماً يؤدي بمقتضى فكرته الأصلية وطريقته الفنية إلى مصلحة مشروعة .. وحكمنا بالمشروعية على النظام ذاته ليس معناه إقرار جميع الأساليب التعاملية والاقتصادية التي تلجأ إليها شركات التأمين »[1] .

---

(١) الاستاذ مصطفى الزرقاء في المرجع المشار اليه سابقا صفحة ٤٠٦ ، ٤٥٧ .

فصاحب هذه الشبهة يسلم ببطلان عقود التأمين لاشتمالها على الربا ، لكنه يرى أن هذا الدليل في غير محل النزاع ، ذلك أن النزاع ، في نظره ، إنما هو « في التأمين من حيث هو نظام قانوني ، وليس فيما تقوم به شركات التأمين من أعمال وعقود أخرى ممنوعة أو مشروعة[1] » .

ثانياً : رد هذه الشبهة :

والجواب على هذه الشبهة من وجهين :

أولهما : ما تقدم غير مرة من أن الفقيه إنما يحكم على التأمين باعتباره عقداً أبرمته شركة التأمين مع المستأمن ، على أساس ما أنشأه هذا العقد من علاقة وما رتبه من حقوق وواجبات متبادلة بين طرفيه ، ولا يحكم على « التأمين من حيث كونه نظاماً يؤدي بمقتضى فكرته الأصلية وطريقته الفنية إلى مصلحة مشروعة » فالتأمين من حيث كونه نظرية ونظاماً يقصد به التعاون والتضامن لا غبار عليه من الوجهة الشرعية ، غير أن هذا لا يستلزم جواز تحقيق هذه النظرية أو تطبيق هذا النظام بعقود ووسائل محرمة لاشتمالها على الربا المحرم شرعاً . فالمصلحة المشروعة لا ينبغي أن تحصل بطريق غير مشروع . وهل يمكن للفقيه أن يحكم على عقود الربا التي تبرمها المصارف التي تقوم على الفائدة الربوية بالجواز لأن النظام المصرفي يؤدي إلى تجميع المدخرات واستثمارها فيما يعود على الأمة الإسلامية بالرخاء والقوة بحجة أن هذه مصالح مشروعة ، وهل القول بأن تبادل الأموال مصلحة شرعية يعني جواز تحقيق هذه المصلحة بالمعاوضة على الثمار قبل أن تخلق والحمل قبل أن يولد وضربة القانص ورمية الصائد ؟

إن صاحب هذه الشبهة يسلم بحرمة العقود التي تبرمها شركات التأمين لاشتمال هذه العقود على الربا ، وهذا يفيدنا فيما نحن فيه ، وهو بيان حكم الشرع في هذه العقود ، باعتبارها فعلاً من أفعال المكلفين يراد بيان حكم الشرع فيه ، وأما أن الأهداف التي يقصد بالنظام تحقيقها وهي التعاون والتضامن بين طائفة من الناس فنحن نقول باتفاقه مع مقاصد الشارع على أن تكون وسائل تحقيقه مشروعة خالية عن الربا والغرر ، وهو ما لا يتوافر في عقود التأمين كما يجري عليه العمل في هذه الشركات .

وثانيهما : أنه مع التسليم بإمكان وجود عقد تأمين لا تقترن بها شروط ربوية ، وأن

---

(١) المرجع السابق في الموضع السابق .

شركات التأمين قبلت أن تخلص عقودها من هذه الشروط ، فردت قيمة الأقساط للمستأمن في التأمين لحالة البقاء دون زيادة ربوية ، ولم تشترط فوائد ربوية على التأخير في دفع الأقساط ، ولم تقم باستثمار أموالها في سندات بفوائد ربوية ، ولم تقرض بفائدة على وثائق التأمين ، وخلصت جميع العقود من مثل هذه الشروط ، وهو ما يتعذر عليها فعله في نظام اقتصادي يقوم كله على الربا وتقوم فيه الفائدة بجانب العمل بدور كبير في توزيع الإنتاج ، فإنه يبقى بعد ذلك كله الربا كامناً في طبيعة هذه العقود بحيث لا تتصور هذه العقود بدون الربا ، لأن مقتضى هذه العقود كما قدمنا هو إعطاء المستأمن لشركة التأمين مبلغاً من النقود قد يدفع مرة واحدة أو على أقساط دورية في مقابل تعهد شركة التأمين بأن تدفع له مبلغاً من النقود دفعة واحدة ، أو مرتباً دورياً عند وقوع الخطر ، أي بعد أجل غير معين ، هو المدة التي تمضي بين دفع القسط أو الأقساط ووقوع الخطر المؤمن منه ، وهذا لا ينفك عنه عقد التأمين لأنه جزء من حقيقته .

الشبهة الثانية :

أولاً : عرض هذه الشبهة :

إنّ القول بحرمة عقد التأمين بناء على تضمنه للربا من حيث أن المستأمن يدفع قسطاً ضئيلاً ويتلقى . إذا وقع الخطر المؤمن منه ، تعويضا لضرره قد يكون أكثر أضعافاً مضاعفة من القسط الذي التزم به شبهة في ظاهرها موهمة وفي الحقيقة واهية لا تنهض . ذلك أن موضوع التأمين التعاقدي قائم من أساسه على فكرة التعاون على جبر المصائب والأضرار الناشئة من مفاجآت الأخطار ، وإذا صح أن يعتبر في هذا ربا أو شبهة ربا وجب القول عندئذ بحرمة التأمين التبادلي . لأن المستأمن فيه أيضاً يدفع قسطاً ضئيلاً ويتلقى في مقابله تعويضاً أكبر قيمة بكثير عند وقوع الخطر المؤمن منه .. ولو صحت شبهت الربا أيضاً لوجب تحريم نظام التقاعد والمعاشات لموظفي الدولة ، لأنَّ الموظف يقتطع من راتبه نسبة صغيرة ويتلقى عند تقاعده أو تتلقى أسرته عند وفاته راتباً شهرياً يكون حتماً بمجموعه في النهاية أقل أو أكثر مما اقتطع من مرتبه مدة الوظيفة(١) .

وحاصل هذه الشبهة هو أن دفع مبلغ ضئيل من النقود وتلقي مبلغ أكبر منه بعد مدة يعد ربا في غير عقود التأمين ، أما في عقود التأمين فإنه لا يعد رباً ولا شبهة ربا . لأن

(١) الاستاذ مصطفى الزرقاء نظام التأمين موقعه في النظام الإقتصادي وموقف الشريعة الإسلامية منه صفحة ٢٥ .

التأمين التعاقدي تعاون على جبر الأضرار الناشئة عن الأخطار كالتأمين التبادلي ونظام معاشات موظفي الدولة سواء بسواء .

ثانياً : الرد على هذه الشبهة :

لا نسلم أن العقود التي تبرمها شركات التأمين مع المؤمن لهم تعاون على جبر الأضرار الناشئة عن الأخطار المؤمن منها لأن التعاون تبرع لا يقصد المتبرع من ورائه ربحاً ولا ينتظر عوضاً مالياً . وعقود التأمين التي تبرمها شركاته معاوضات مالية يقصد من ورائها الربح باتفاق . فشركة التأمين تتعهد بدفع مبلغ التأمين في مقابل عوض هو تعهد المستأمن بدفع الأقساط ، والمستأمن يتعهد بدفع أقساط التأمين في مقابل عوض هو تعهد الشركة بدفع مبلغ التأمين ، ولا قصد فيه للتبرع لا من جانب شركة التأمين ولا من جانب المستأمن . والحكم على العقد بأنه معاوضة أو تبرع يجب أن ينبنى على قصد العاقدين كما يظهر من نصوص العقد ، ولا يمكن فرض نية التبرع فرضاً ، وذلك لما تقرر في أصول الشريعة من « أن الأعمال بالنيات والقصود معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات والمعاملات » .

والتبرع المدعى في التأمين يقوم على افتراض أن هناك اتفاقاً أو عقداً بين جميع المستأمنين ، وأن هذا الاتفاق أنشأ علاقة بينهم ، وأن هذه العلاقة تقوم على نية البذل والتضحية والتبرع بما يدفعون من أقساط ، لغرض جبر الأضرار الناشئة عن الأخطار التي تصيب واحداً منهم ، وأن من يستحق التعويض منهم لا يأخذه من المال المتبرع به عوضاً عما دفع من أقساط أو إشتراكات . وإنما يأخذ ذلك بوصفه أحد المستحقين في المال المتبرع به . على قاعدة أن من تبرع لجهة أو جماعة تجمعهم صفة . فإنه سهماً في المال المتبرع به إذا كان من أهل الجهة أو وجدت فيه الصفة ، كمن وقف على أهل مكة أو أوصى لطلاب العلم فإنه يستحق سهماً في الوقف أو الوصية إذا كان من أهل مكة أو من طلاب العلم ، فلا يقال في هذه الحالة أنه يأخذ مقابلاً أو عوضاً لما بذل ، وإنما يقال إنَّه يستحق نصيباً في المال المتبرع به لتوافر صفة الاستحقاق فيه ، فهو يدفع متبرعاً ، ويأخذ من مال التبرع فانتفت المعاوضة تماماً في مثل هذه الحالة .

وهذا موجود في التأمين التبادلي الذي تقوم به الجمعيات التعاونية ، وكذا نظام المعاشات الذي تتولاه الدولة ، فإن ما يدفعه المشترك أو المستأمن من قسط أو اشتراك في جمعيات التأمين التبادلي يقصد به التبرع . وما يأخذه من مال يكفي لجبر الضرر ، عند

وقوع الخطر ، فإنه لا يأخذه عوضاً أو مقابلاً للأقساط التي بذلها ، وإنما يأخذه تبرعاً بوصفه أحد الذين وجدت فيهم صفة الاستحقاق التي بينت في نظام الجمعية .

وإذا قيل بأن نظام الجمعيات قد لا يتضمن النص على أن ما يدفع من أقساط فإنما يدفع بطريق التبرع وأن ما يستحق من تعويضات فإنما يُعطى تبرعاً لمن وجدت فيه صفة الاستحقاق ، وبالتالي فإن نية التبرع لا تكون قائمة في مثل هذه الجمعيات ، قلنا إننا لا نحكم بجواز هذا النوع من التأمين إلا إذا كان قصد التبرع واضحاً في نظام هذه الجمعيات ، والا قلنا بعدم الجواز .

وكذلك الحال في نظام المعاشات التي تقوم به الدولة فإنه لا يقصد من ورائه الربح ، وما يتنازل عنه الموظف من أقساط يقصد به التبرع لكل من وجدت فيه صفة معينة أو وجد في ظروف خاصة ، وما يأخذه هو أو ورثته من معاش بعد ترك العمل أو موته فإنما يأخذه لتوافر شرط الاستحقاق فيه . وإذا لم يكن قصد التبرع واضحاً في نظام المعاشات فينبغي أن ينص فيه على ذلك ، وإذا قيل بأن الموظف يدفع القسط جبراً ، قلنا بل اختياراً إن أراد أن تتوافر فيه صفة الاستحقاق التي نص عليها في هذا النظام ، لأنه إذا لم يدفع لم يدخل في أهل الاستحقاق كما نص عليهم في النظام .

ولقد ذكرنا أكثر من مرة أن عقد التأمين الذي تبرمه شركة التأمين مع المستأمنين لا ينشيء إلا علاقة واحدة هي العلاقة بين هذا المستأمن والشركة المؤمنة ، وأن هذه العلاقة تقوم على المعاوضة وقصد الربح باتفاق شراح القانون وعلماء الشريعة ، وأن القول بوجود اتفاق تعاوني ينشيء علاقة أساسها التعاون والتضامن بين جميع المستأمنين الذين يتعاملون مع شركة تأمين معينة ، مجرد فرض لا تبنى على مثله الأحكام الشرعية ، لأن نية التبرع لا تظهر إلا من عقد أو اتفاق يقرره ، ولا وجود لمثل هذا العقد أو الاتفاق الذي يقرر التعاون وينظمه بين المستأمنين والعقد القائم بين شركة التأمين والمستأمن لا ينشيء مثل هذه العلاقة بحال ، فهذا مجرد فرض لا تقره قواعد القانون ولا أصول الشريعة فهل يطمأن لحكم شرعي مبناه فرض وتقدير دون واقع وحقيقة ؟ .

وعلى هذا فعقد التأمين معاوضة خالصة لا أثر فيها للبذل والتضحية والتعاون والتضامن كما يقول أنصار التأمين لدى هذه الشركات ، وإذ كان الأمر كذلك فإن الربا فيه يكون مؤثراً بدون نزاع .

الخاتمــة

« نتائج البحث »

وفي نهاية هذا البحث نعرض النتائج التي انتهينا إليها فيه على الوجه التالي :

أولاً : إنَّ التأمين بإعتباره نظرية ونظاماً غير منظور فيه إلى الوسائل العملية لتحقيق النظرية وتطبيق النظام ، أمر يتفق مع مقاصد الشريعة العامة وتدعو إليه أدلتها الجزئية . ذلك أن نظرية التأمين كما يقول أحد شراح القانون « ليست إلا تعاوناً منظماً تنظيماً دقيقاً بين عدد كبير من الناس معرضين جميعاً لخطر واحد ، حتى إذا تحقق هذا الخطر بالنسبة إلى بعضهم ، تعاون الجميع على مواجهته ، بتضحية قليلة يبذلها كل منهم ، يتلافون بها أضراراً جسيمة تحيق بمن نزل به الخطر منهم ، لولا هذا التعاون » .

ونحن لا نظن أنه قد ثار خلاف في جواز التأمين بهذا المعنى أعني التعاون والتضامن على تفتيت آثار المخاطر وتوزيعها على عدد من الناس ، وإنما ثار الخلاف في بعض الوسائل العملية التي ظهرت في العمل لتحقيق النظرية وتطبيق النظام ، وأعني بذلك العقود التي تبرمها شركات التأمين التجارية .

ثانياً : إنَّ مشروعية الغاية والمقصد لا يلزم منها حتماً جواز كل وسيلة تؤدي إلى هذه الغاية أو تحقق ذلك المقصد . فمن الأصول المسلمة في الشريعة الإسلامية أن الغايات والمقاصد الشرعية يجب الوصول إليها وتحقيقها بالوسائل الشرعية دون المحرمة ، لأن الوسيلة المحرمة إذا حققت مقصداً شرعياً فوتت مقصداً شرعياً آخر ، والشارع الحكيم قاصد بشرعه تحقيق جميع مقاصده كما قلنا . ولقد سن سبحانه من الأحكام وشرع من المعاملات ما يكفي لتحقيق جميع مقاصده ، وإذا سدت الشريعة طريقاً أو منعت وسيلة تؤدي لمقصد شرعي ، فإنها تشرع وسائل وتفتح طرقاً أخرى لتحقيق هذا المقصد دون تفويت لغيره .

فجمع المدخرات واستثمارها مقصد شرعي ولكن يجب تحقيقه بوسائل مشروعة لا تقوم على نظرية الفائدة الربوية . وتبادل الأموال مقصد شرعي ، ويجب تحقيقه بوسائل لا تنطوي على غرر أو قمار أو ربا . فالتعاون والتضامن على ترميم آثار الأخطار وجبر ما تجره على الناس من أضرار أمر يتفق مع مقاصد الشريعة ، ولكن هذا الترميم وذلك الجبر يجب أن يكون بالوسائل المشروعة التي لا تنطوي على غرر وقمار وربا .

ثالثاً : إن الصيغة العملية التي شرعها الإسلام للتعاون والتضامن وبذل التضحيات هي عقود التبرع حيث لا يقصد المتعاون والمضحي فيها ربحاً من تعاونه وتضامنه ولا يطلب عوضاً مالياً مقابلاً لما بذل ، ومن ثم جازت هذه العقود مع الجهالة والغرر ، ولم يدخلها القمار والمراهنة والربا . ذلك أن محل التبرع إذا فات على من أحسن إليه به ، بسبب هذه الأمور ، لم يلحقه بفواته ضرر ، لأنه لم يبذل في مقابل هذا الإحسان عوضاً ، بخلاف عقود المعاوضات ، فإن محل المعاوضة إذا فات على من بذل فيه العوض ، لحقه الضرر بضياع المال المبذول في مقابلته ، وما قيل بشأن الجهالة والغرر والقمار والمراهنة يقال مثله في الربا ، فالمرابي يعطي القليل ويأخذ الكثير بعد الأجل ، والمتبرع يعطي ولا يأخذ ، فلا يتحقق الربا في التبرع .

رابعاً : إن كلاً من التأمين التعاوني والتأمين الاجتماعي يحقق الصيغة العملية التي شرعها الإسلام للتعاون والتضامن وبذل التضحيات ، فهذان النوعان من التأمين يقومان على قصد التعاون والتضامن والتبرع ، دون الرغبة في استثمار الأموال ، وطلب الربح ، فيعدان تطبيقاً سليماً لنظرية التأمين في رأينا ، لأنهما « ليسا إلا تعاوناً منظماً تنظيماً دقيقاً بين عدد كبير من الناس معرضين جميعاً لخطر واحد ، حتى إذا تحقق الخطر بالنسبة إلى بعضهم ، تعاون الجميع على مواجهته ، بتضحية قليلة يبذلها كل منهم ، يتلافون بها أضراراً جسيمة تحيق بمن نزل به الخطر منهم ، لولا هذا التعاون » .

خامساً : إن التأمين بقسط ثابت ، وهو الذي تقوم به شركات التأمين ، لا يحقق الصيغة العملية التي شرعها الإسلام للتعاون والتضامن وبذل التضحيات ، لأن العقود التي تبرمها هذه الشركات معاوضات مالية دخلها الغرر والقمار والربا وعقود المعاوضات إذا دخلتها هذه الأمور بطلت .

ولقد بذلت محاولات كثيرة من بعض الباحثين لنفي هذه الحقيقة ، تارة بإدخال التأمين في عقود التبرع ، واعتباره تعاوناً بين المستأمنين الذين يتعاملون مع شركة تأمين معينة ، بدعوى أن هذا العقد ينشيء علاقة بين طائفة المستأمنين أساسها التعاون والتضامن ويكون دور شركة التأمين في هذا التعاون دور النائب والوسيط الذي ينظم تعاونهم ، وتارة أخرى ينفي الغرر في جانب شركة التأمين بدعوى أن عقد التأمين ينشيء علاقة بين شركة التأمين ومجموع المؤمن لهم ، وأن هذه الشركة تستطيع بواسطة حساب الاحتمالات وقانون الكثرة وقواعد الإحصاء ، أن تحدد على وجه يقرب من الدقة مقدار ما تعطي لمجموع

المؤمن لهم وما تأخذ منهم ، وتارةً ثالثةً بدعوى إنتفاء الغرر والقمار في جانب المستأمن . على أساس أن المعاوضة في عقد التأمين إنما هي بين الأقساط التي يدفعها المستأمن والأمان الذي يحصل عليه . وأن المستأمن يحصل على هذا الأمان من وقت العقد ودون توقف على وقوع الخطر ، فلا يكون هناك غرر في جانبه لأنه يستوي لديه في هذه الحالة وقوع الخطر وعدم وقوعه ، فهو إذا وقع حصل على الأمان بقيام مبلغ التأمين بإحياء ما هلك من أمواله وحقوقه ومصالحه ، وإذا لم يقع فإنه يحصل على الأمان ببقاء أمواله وحقوقه ومصالحه سليمة . وهذه المحاولات جميعاً لم تؤد الهدف المنشود ، لأنها تقوم على مجرد الفرض والتقدير ولا تعتمد على واقع هذه العقود كما فصلنا .

سادساً : إن التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية يحقق التعاون والتضامن والتكافل على أساس محكم لم يسبق له نظير ، وأن توسع الدول الإسلامية في التأمينات الإجتماعية حتى تشمل جميع طبقات الشعب التي تعجز مواردها عن مواجهة الأخطار أمر لازم لابد منه ، فإن الدولة الإسلامية ، في نظر الإسلام ، تلتزم بتأمين فرصة عمل لكل قادر على العمل ، وبتأمين العاجز عن العمل بإعطائه ما يكفيه مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً كما يقول بعض الفقهاء ، ولها في موارد الزكاة ما يقوم بذلك ، وإلا كان لها أن تفرض من الضرائب على الأغنياء ما يسد حاجة الفقراء .

سابعاً : إنَّ الصيغة المشروعة المتاحة للأفراد حتى الآن لتحقيق أهداف التأمين ومقاصده من التعاون والتضامن على توقي آثار المخاطر هي التأمين التبادلي الذي تقوم به الجمعيات التعاونية ، إذا قامت دراسات جادة للتوسع في هذا النوع من التأمين واستخدام الوسائل العلمية لتنظيمه على الوجه الذي يحقق به هذه الغايات والمقاصد . وهناك تجارب مفيدة في هذا المجال قامت بها بعض الدول الإسلامية يمكن الإستفادة منها .



التأمين وبعض الشبهات

الدكتور جلال مصطفى الصياد*

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله « اللهم أرنا الحق حقاً وأرزقنا اتباعه ، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه »

ملخص :

الغرض من هذا البحث الموجز هو دراسة العلاقة بين التأمين والرهان (أو القمار) وكيفية حساب الأقساط (الإشتراك) في كل منهما ، وإبداء بعض الملاحظات حول الشبهات التي تدور حول التأمين والتي تتعلق بالمخاطرة والحظوظ والصدق ، أو بمعنى آخر التي تتعلق بنظرية الاحتمالات وعلم الإحصاء .

التأمين :

لقد شاع استعمال التأمين وأصبح يرافق حياة الإنسان ويتدخل في كثير من شئونه ، وتنوع وتفرع ، حتى أصبح الآن أسلوباً تعاملياً في اقتصاديات معظم دول العالم . وبدأ ينتشر كذلك في غالبية الدول الإسلامية ، ويعرف التأمين كالآتي :—

تعريف[1] :

التأمين عقد[1، 2] عقد بين طرفين أحدهما يسمى المؤمِّن (بكسرة الميم المشدّدةِ) والثاني المؤمَّن له (بفتح الميم المشدّدة) ويلتزم فيه المؤمن بأن يؤدي إلى المؤمن له مبلغاً من المال (مبلغ التأمين) في حالة وقوع حادث ، أو تحقق خطر مبين في العقد ، وذلك في مقابل قسط يؤديه المؤمَّن له إلى المؤمِّن .

وينقسم التأمين من حيث الشكل إلى نوعين أساسيين وهما :—

(أ) التأمين التبادلي أو التعاوني .

(ب) التأمين بقسط .

---

* أستاذ الإحصاء — جامعة الملك عبد العزيز .

١ — (Tayler, Tyler and Fleedman. "Life insurance")

٢ — الدكتور أحمد جاد عبد الرحمن . « رياضيات التأمين » .

وسوف تكون دراستنا حول الشكل الثاني ، لأنّه هو الذي يدور حوله الخلاف .
وهذا النوع من التأمين تقوم به الشركات على أساس تجاري وتقوم الشركة بدور المؤمن وتتفق من عملائها (كل على حده) المؤمن لهم على تعويضهم (وذلك بدفع مبلغ التأمين) ، عن الأضرار التي تلحق بهم عند تحقيق خطر معين نظير دفع قسط معين .

وهذا الشكل من التأمين يضم أنواعاً كثيرةً تبعاً للأخطار التي يتعرض لها الإنسان ، ويمكن حصرها في ثلاثة أنواع رئيسية :

أ) التأمين الشخصي (ومنه التأمين على الحياة) .
ب) تأمين الممتلكات (التأمين على الأشياء) .
جـ) تأمين المسئولية المدنية (التأمين من المسئولية) .

ولقد انقسمت آراء علماء المسلمين المعاصرين(٣ ، ٤) في حكم الشريعة الإسلامية حول التأمين إلى ثلاثة اتجاهات هي :ـــ

الاتجاه الأول :

تحريم التأمين على أساس :ـــ
١ ـــ الضمان فيه إلتزام مالا يلزم .
٢ ـــ فيه أكل أموال الناس بالباطل .
٣ ـــ فيه رهان وقمار أو شبه قمار على الأقل .
٤ ـــ فيه غرر وجهالة وبهما لا تصلح العقود .
٥ ـــ يخالف قواعد الميراث والوصية .
٦ ـــ يتضمن ربا .
٧ ـــ معظم شروطه فاسدة .
٨ ـــ لا توجد ضرورة إقتصادية توجبه .

الاتجاه الثاني :

إباحة التأمين على أساس :ـــ
١ ـــ الأصل في العقود الإباحة .
٢ ـــ التعاون على دفع الضرر .

---

٣ ـــ الاستاذ مصطفى الزرقاء « عقد التأمين (السوكره) وموقف الشريعة منه » .
٤ ـــ الدكتور عبد الناصر العطار « أحكام التأمين في القانون المدني والشريعة الإسلامية » .

٣ — هو تجارة تتم عن تراض .
٤ — الأخذ بأسباب الحذر .
٥ — هو ضرورة وعرف .
٦ — يقاس على :
أ) ضمان خطر الحريق .
ب) الإستئجار على الحراسة .
جـ) نظام العواقل .
د) عقد الموالاة .

الاتجاه الثالث :

إباحة بعض أنواع التأمين وتحريم بعضها الآخر .

والآن لن أتدخل في تفاصيل جميع الشبهات التي تدور حول التأمين والتي ناقشها ويناقشها فقهاء وعلماء المسلمين ، ولكني سوف أركز فقط على الشبهات التي تتعلق بالمخاطرة والحظوظ والصدف والتي لها علاقة وثيقة بنظرية الاحتمالات ، وعلم الإحصاء ، وسوف تدور الدراسة حول بيان كيفية حساب القسط الذي يدفعه المؤمَّن له إلى المؤمِّن . ومن ثم نستطيع مناقشة وجود رهان (أو قمار) — ربا — غرر في التأمين .

الرهان أو القمار :

أول ما نبدأ به هو تعريف الرهان (المنهي عنه) أو القمار . مع العلم أنه أصبح من المتعذر التفرقة بين الرهان والقمار لأنهما أصبحا متداخلين في بعضهما البعض . ولكن نستطيع أن نقول إنَّ أنواع الرهان والقمار الموجودة في عصرنا هذا يمكن حصرها في التعريف الآتي :—

تعريف (٢) :

الرهان[٥] (أو القمار) اتفاق بين طرفين أحدهما يسمى المراهن والثاني اللاعب ، ويلتزم فيه المراهن بأن يدفع إلى اللاعب مبلغاً من المال (مبلغ الرهان) في حالة وقوع حادث معين وذلك مقابل اشتراك يؤديه اللاعب إلى المراهن .

المقارنة بين عقد التأمين واتفاق الرهان :—

يلاحظ من التعريف (١) ، (٢) الشبه التام بين عقد التأمين واتفاق الرهان . كما

(٥) D. Blackwell and M. Girshick.
Theory of Games and Statistical Decisions.

هو موضح في الجدول الآتي :ـــ

تعريف (أ)		**تعريف (٢)**
التأمين	يناظره	الرهان
المؤمِّن	«	المراهن
المؤمّن له	«	اللاعب
مبلغ التأمين	«	مبلغ الرهان
قسط التأمين	«	اشتراك الرهان
يؤخذ مبلغ التأمين عند تحقق حدث معين .	«	يؤخذ مبلغ الرهان عند تحقق حدث معين .

حساب الاشتراك في حالة الرهان (أو القمار) :

حتى لا يخسر المراهن فهو يأخذ اشتراكاً من اللاعبين (كلّ على حدة) يحدده حسب المعادلة :

الاشتراك = القيمة المتوقع أن يكسبها اللاعب

= مبلغ الرهان × احتمال وقوع الحادث المعين .

فيما يلي نعطي مثالاً بسيطاً يوضح للقاريء كيفية إستخدام المعادلة السابقة .

مثـال :

إتفق مراهن مع لاعب على أن يدفع له ١٠ ريالات إذا رمى قطعة نقود وظهرت الصورة إلى أعلى ، فما هي قيمة الإشتراك الذي يحدده المراهن ؟

الحل :

الاشتراك = مبلغ الرهان × إحتمال ظهور الصورة إلى أعلى

$= ١٠ \times \frac{١}{٢} = ٥$ ريال

يلاحظ أنه في حساب قيمة الاشتراك يستخدم المراهن احتمال وقوع الحدث المتفق عليه . وكيفية تحديد مقدار هذا الاحتمال يمكن معرفتها بعدة طرق .

في هذا المثال أخذنا قطعة النقود كأداة (أو آلة) للمقامرة . أمّا في الحياة العملية فأدوات المقامرة كثيرة ومختلفة منها الكوتشينه والرولية وغيرها .

الإحتمالات :

السبب من تعريف الاحتمالات في هذا المجال ، أن بعض العلماء الذين ناقشوا موضوع التأمين ذكروا أن نظام التأمين يرتكز على أساس إحصائي ينفي عنصر الاحتمال . والحقيقة غير ذلك ، لأنَّ علم الإحصاء مبني على أساس نظرية الاحتمالات وبدونها ما كان لهذا العلم وجود .

لقد ظهرت الاحتمالات على موائد القمار في القرن السابع عشر ، وهي تلعب اليوم دوراً أساسياً في معظم العلوم وخاصة التأمين ، حيث أنه بواسطتها يمكن معرفة :

أ) إحتمالات الحياة والوفاة والمدة المتوقع أن يعيشها المؤمَّن له في حالة التأمين على الحياة ، وتستخدم هذه الاحتمالات في حساب القسط .

ب) التوزيعات الاحتمالية لقيم موضوع الخطر في الأنواع الأخرى للتأمين . فمثلاً ، في حالة التأمين على حوادث السيارات ، فبواسطة الاحتمالات تعرف شركات التأمين التوزيع الإحتمالي لعدد حوادث السيارات وهو عبارة عن جدول أو صيغة رياضية تبين عدد الحوادث واحتمالات وقوعها .

وفيما يلي تعريفان للاحتمالات(٦) :

التعريف الأول :

إذا كان عدد الطرق التي يمكن أن تقع بها نتائج تجربة ما هو (ن) . (وكانت هذه الطرق جميعها متساوية في إمكانية وقوعها) وكان من بينها (س) طريقة يمكن أن تقع بها حادثة ما (أ مثلاً) فإنه يقال إن إحتمال وقوع الحادث (أ) هو = $\frac{س}{ن}$

التعريف الثاني (التعريف التجريبي) :

إذا كان عدد المرات التي أجريت فيها تجربة ما تحت نفس الظروف هي (ن) . وكان عدد المرات (من بينها) التي لوحظ فيها حدث معين (أ مثلاً) هي (س) فيقال

(٦) W. Feller. *An introduction to Probability Theory and its Application.* Wiky, N. Y

ان احتمال وقوع الحادث (أ) هو القيمة التي تؤول إليها النسبة $\frac{س}{ن}$ عندما يزداد عدد مرات إجراء التجربة زيادة كبيرة .

من هذا التعريف يتضح أن التكرار النسبي للحدث (أ) هو ($\frac{س}{ن}$) . وقد لوحظ أنه عندما يزداد عدد المحاولات ن فإن هذه النسبة تستقر إلى قيمة معينة هي احتمال وقوع هذا الحادث .

لبيان الفرق بين التعريفين نعود إلى مثال قطعة النقود السابق . (أ) باستخدام التعريف الأول :

إذا ألقيت قطعة النقود مرة واحدة ، فسوف يظهر وجه واحد لها إلى أعلى ، وبفرض أنها مصنوعة من مادة متجانسة تماماً فإن كل وجه من وجهيها يمكن أن يظهر إلى أعلى ، وعلى ذلك فإن الوجهين متساويان في إمكانية ظهورهما .

أي أن عدد الطرق التي يمكن أن يظهر بها السطح العلوي : ن = ٢
أي أن عدد الطرق التي يمكن أن يظهر بها السطح العلوي صورة : س = ١
∴ إحتمال ظهور الصورة = $\frac{١}{٢}$

ب) بإستخدام التعريف الثاني :

إذا ألقيت قطعة النقود (ن) مرة وظهرت الصورة (س) مرة فإن نسبة ظهور الصورة = $\frac{س}{ن}$. وهذه النسبة ليست من الضروري أن تساوي $\frac{١}{٢}$ ولكننا نلاحظ أنه عندما يزداد عدد مرات ، إلقاء قطعة النقود فإن هذه النسبة تستقر عند $\frac{١}{٢}$.فيكون احتمال ظهور الصورة في أي رمية يساوي $\frac{١}{٢}$.

نلاحظ من هذا المثال أن النتيجة واحدة ، ولكن النظرة إلى الموضوع هي التي تختلف .

التعريف الأول يستخدمه المقامر لحساب احتمال وقوع الحادث المتفق عليه ، بينما تستخدم شركات التأمين التعريف الثاني .

فمثلاً في التأمين على الحياة إذا أرادت شركة التأمين أن تعرف ما هو احتمال أنّ شخصاً عمره الآن (م) سنة يعيش (ل) سنة أخرى ، تأخذ شركة التأمين مجموعة كبيرة من الأشخاص الذين يبلغون العمر (م) وليكن (ن) ، ثم ترى كم منهم قد بلغ السن

(م + ل) وليكن س . وبذلك يكون الاحتمال المطلوب هو تقريباً :

$$\frac{\text{عدد الأشخاص في السن م + ل}}{\text{.....................م}} = \frac{\text{س}}{\text{ن}}$$

جداول الحياة (٢) :

التأمين من أهم التطبيقات العملية لنظرية الاحتمالات ، فمثلاً التأمين على الحياة مبنى على احتمالات الحياة والوفاة ، والتي يمكن حسابها عن طريق تتبع (أو إحصاء) مجموعة كبيرة من المواليد الذين يعيشون في بيئة واحدة ، وتحت ظروف واحدة من يوم ميلادهم إلى أن يتوفى آخر شخص منهم مع حساب احتمالات الحياة والوفاة وتوقع الحياة (أي المدة المتوقع أن يعيشها الشخص) ، وذلك باستخدام التعريف التجريبي للاحتمالات . ثم وضع هذه المعلومات التي تستخدمها شركات التأمين في جداول تسمى جداول الحياة .

قانون الأعداد الكبيرة :

لقد ذكر بعض العلماء الأفاضل الذين ناقشوا موضوع التأمين أن الأساس الفني للتأمين مبني على قانون الأعداد الكبيرة ، وقالوا إنه يتلخص في أن التقلب والتغير الاحتمالي في حوادث المجموع الكبير ، أقل منه في الأفراد ، وأن عدد الحوادث في المجموع الكبير أكثر ثباتاً منه في الإفراد . فرأيت من واجبي أن أذكر هذا القانون (في أبسط صورة) حتى لا نحمله أكثر من حقه .

هذا القانون له علاقة كبيرة بالتعريف التجريبي للاحتمالات ، فإذا كانت س هي عدد مرات ظهور حادث معين في عدد (ن) من المحاولات أو التجارب المستقلة . وكان احتمال ظهور الحادث في أي محاولة هو (ح) والتكرار النسبي للظهور $= \frac{\text{س}}{\text{ن}}$. فقانون الأعداد الكبيرة ينص على :—

« احتمال أن يكون الفرق بين $\frac{\text{ن}}{\text{س}}$ ، ح أقل من أي قيمة صغيرة يؤول إلى الواحد كلما زادت عدد المحاولات ن الى مالانهاية »

بمعنى آخر كلما زادت عدد المحاولات ن إلى مالانهاية فإن التكرار النسبي $\frac{\text{س}}{\text{ن}}$ يؤول إلى الاحتمال الحقيقي (ح) لظهور الحادث في أي محاولة .

وعلى ذلك لتعيين القيمة المجهولة لاحتمال ظهور الحادث (ح) فإننا نستخدم التكرار النسبي $\frac{س}{ن}$ كتقدير الاحتمال . وأن هذا التقدير يكون صحيحاً تماماً كلما زاد عدد المحاولات ن زيادة لا نهائية .

ونظراً لأن عدد المحاولات في الحياة العملية يكون محدوداً ، فإنه يمكن إيجاد حدٍ أدنى لعدد المحاولات بحيث يكون الفرق بين التكرار النسبي والاحتمال الحقيقي لظهور الحادث في أي محاولة صغيراً جداً .

فيما يلي نعطي مثالاً يبين أن عدد الحوادث في المجموع الكبير ليس أكثر ثباتاً منه في الأفراد كما ذكر بعض العلماء الأفاضل .

مثـــال :

شركة أ تملك ٢٠٠٠ سيارة في مدينة ما ، وشركة ب تملك ١٠٠ سيارة في نفس المدينة . فإذا كان احتمال وقوع حادثة لأي سيارة في هذه المدينة في فترة ما هو ٠,٠١ ، فما هو عدد الحوادث المتوقع للشركتين ؟

الحـــل :

عدد الحوادث التي تتوقعها الشركة أ هو :

= عدد السيارات × الاحتمال = ٢٠٠٠ × ٠,٠١ = ٢٠ حادثة .

عدد الحوادث التي تتوقعها الشركة ب هو :

= ١٠٠ × ٠,٠١ = ١ حادثة .

نلاحظ أن نسبة الحوادث في الشركتين = نسبة السيارات في الشركتين.

قسط التأمين :

لكي تحدد شركة التأمين قيمة القسط الذي يدفعه المؤمن له ، تراعي أن تكون الأقساط واستثمارها بسعر فائدة مركبة كافية للأمور الآتية :—

١ — تعويض الخسائر (أو دفع مبلغ التأمين) في المستقبل .
٢ — دفع المصاريف الإدارية .
٣ — تكوين احتياطي لمقابلة الطواريء إذا حدثت خسائر أكثر من المتوقع .
٤ — ترك فائض مقعول من الربح .

ويلاحظ أن القسط الذي يكفي لسد هذه المصاريف هو القسط الفعلي (القسط التجاري) الذي يدفعه العميل . أما القسط الذي يكفي فقط لدفع مبلغ التأمين دون أن يغطى أي مصاريف أخرى يسمى القسط الصافي .

ولحساب القسط التجاري يحسب أولاً القسط الصافي ثم يضاف إليه نسب معينة بما يقابل المصروفات أعلاه .

حساب القسط الصافي :

لحساب القسط الصافي فإن شركة التأمين تستخدم نفس المعادلة التي يستخدمها المراهن حتى لا تخسر وهي :

القسط الوحيد الصافي = القيمة الحالية لمبلغ التأمين × احتمال وقوع الحادث المؤمن ضده

ويمكن تجزئة القسط الوحيد الصافي على أقساط دورية متساوية بحيث تكون :

القيمة الحالية لجميع الأقساط = القسط الوحيد الصافي

الفرق الوحيد بين المعادلة التي يستخدمها المراهن والمؤمِّن هو أن المراهن يدفع مبلغ الرهان مباشرة عند وقوع الحدث المتفق عليه (بالطبع إذا تأخر عن دفع مبلغ الرهان فإنه يدفع نظير ذلك فوائد تأخير) ، ولكن المؤمن يدفع مبلغ التأمين عندما يتحقق الخطر المؤمن ضده وعادة يكون بعد مرور مدة زمنية من توقيع عقد التأمين . والقيمة الحالية لمبلغ التأمين هي مبلغ يستثمر بسعر فائدة مركبة (يتفق عليها بين المؤمن والمؤمن له) حتي تكون جملتها في نهاية مدة التأمين مساوية لمبلغ التأمين . أي بمعنى آخر فإن المراهن لا يستعمل فائدة ولكن يستعملها المؤمن .

كما يجب ملاحظة أن المؤمن له إذا تأخر عن دفع قسط من الأقساط فإنه يدفع عنه فوائد تأخير بمعدل يزيد عن المعدل المحسوب به هذا القسط .

إذن لإيجاد قيمة القسط :

١ — تحسب القيمة الحالية لمبلغ التأمين باستخدام جداول الفائدة المركبة .

٢ — يحسب احتمال وقوع الخطر باستخدام :

أ) جداول الحياة لإيجاد احتمالات الحياة أو الوفاة في حالة التأمين على الحياة .

ب) التوزيع الاحتمالي لقيم الخطر المؤمن ضده في حالات التأمين الأخرى .

وعلى ذلك فإننا نلاحظ أن :

أ) الفائدة الربوية من صميم عمليات التأمين .

ب) الاحتمالات تلعب دوراً أساسياً في التأمين .

وبدونها لا تستطيع شركات التأمين أن تقوم بمهامها .

تطبيق :

نطبق المعادلة السابقة على مثالين من أمثلة التأمين على الحياة وهما :ــ

المثال الأول : عقد الوقفية البحتة :

« وفيه تتعهد شركة التأمين بدفع مبلغ التأمين إلى المؤمن له إذا عاش حتى بلوغه سناً معينة » في هذه الحالة :ــ

القسط الوحيد الصافي = القيمة الحالية لمبلغ التأمين × إحتمال أن يعيش المؤمن له حتى بلوغه السن المعينة .

الجزء الأول من الطرف الأيسر نحصل عليه من جداول الفائدة المركبة ، أما الجزء الثاني فنحصل عليه من جداول الحياة .

المثال الثاني : عقد التأمين لمدى الحياة :

« وفيه تتعهد شركة التأمين بدفع مبلغ التأمين عند وفاة المؤمن له » وفي هذه الحالة :ــ

القسط الوحيد الصافي = القيمة الحالية لمبلغ التأمين عن عام

× إحتمال أن يموت المؤمن له خلال العام الأول
+ القيمة الحالية لمبلغ التأمين عن عامين
× إحتمال أن يموت المؤمن له خلال العام الثاني
+ القيمة الحالية لمبلغ التأمين عن ثلاثة أعوام
× إحتمال أن يموت المؤمن له خلال العام الثالث
+ هكذا

بعض الملاحظات

التأمين والربا :

إن استعمال الفائدة الربوية ضرورة من ضروريات التأمين ولوازمه وليست شرطاً يشترط في العقد وذلك للآتي :—

أ) في حساب أي قسط تستخدم شركات التأمين سعر فائدة وبدونه لا يتم حساب القسط .

ب) مبلغ التأمين وهو من ضروريات ولوازم ومحل عقد التأمين ، عبارة عن الأقساط مضافاً إليها فائدتها الربوية ، أي أن الفائدة ليست شرطاً يشترط في العقد ولكنها من صميم نظام التأمين ذاته .

جـ) شركات التأمين تستثمر احتياطي أموالها بسعر فائدة وهذا ربا .

د) في معظم حالات التأمين (في حالة تحقق أو عدم تحقق الخطر المؤمن ضده) نجد أن أحد الطرفين يدفع قليلاً ويأخذ كثيراً وهذا رباً .

هـ) إذا تأخر المؤمن له عن دفع قسط من الأقساط كان ملزماً بدفع فوائد تأخير ، وهذا شرط مقترن بالتأمين ويجري العمل به . وهذا ربا النسئية وهو حرام .

التأمين والرهان والقمار :

من تعريف كل من التأمين والرهان ، أو القمار والمقارنة بينهما وكذلك من طريقة إيجاد القسط والاشتراك لكل منهما ، فإنني أعتقد أن التأمين فيه رهان وقمار وذلك للآتي :—

١ — نلاحظ أن كلاً من التأمين والرهان (أو القمار) فيه مخاطرة ، تعتمد على الحظ والمصادفة والمخاطرة فيهما تعتمد أساساً على نظرية الاحتمالات . والمؤمن والمراهن في توقعه للخطر ، يبنى كل منهما حساباته على أساس احتمال وقوع الخطر المؤمن ضده .

٢ — « ربما يقال أن المخاطرة في الرهان[٣، ٤] هدفها اللعب وكسب ربح موهوم ، أما المخاطرة في التأمين فهدفها ترميم الأضرار الناشئة عن الخطر المؤمن ضده »

ولكن الحقيقة أن المخاطرة في الرهان هدفها كسب مبلغ الرهان كالمخاطرة تماماً في حالة عقد الوقفية البحتة مثلاً ، هدفها الحصول على مبلغ التأمين .

٣-٤ المرجع السابق

٣ — « ربما يقال أن المؤمن والمؤمن له لا يتراهنان على وقوع الخطر فكلاهما لا يرغب في وقوعه ، بينما يرغب أحد المتراهنين في وقوع واقعة الرهان ولا يرغب الآخر في ذلك فاختلف التأمين عن الرهان » .

وهذا غير صحيح ، لأن في حالة عقد الوقفية البحتة مثلاً فإن المؤمن يسره ويسعده أن يموت المؤمن له قبل انتهاء مدة التأمين أي قبل بلوغ المؤمن له المدة التي يأخذ بعدها مبلغ التأمين . وكذلك الحال للمؤمن له فهو يتمنى أن يعيش حتى يأخذ مبلغ التأمين ولا يموت حزيناً عليه .

٤ — « ربما يُقال أن القمار ينطوي على عمل غير مشروع هو إيقاع المتعاقد الآخر في خطر ليخسر فيربح الآخر وبغير هذا العمل غير المشروع لا يتم القمار.(٤٠٣)

والتأمين يخلو من ذلك ، حيث لا يسعى كل من المؤمن والمؤمن له إلى أن يخسر الآخر ليربح هو فافترق التأمين عن القمار » .

وأعتقد أن هذه الحجة غير صحيحة (مع إيماني بالطبع أن القمار عملٌ غير مشروع) لأن لعبة القمار لها قواعدها وعلى المقامر أن يستعمل ذكاءه وخبرته وحساباته المبنية على قواعد اللعبة ، ونظرية الاحتمالات كما يفعل بالضبط المؤمن ، فهو يعمل حساباته بطرق تعتمد على احتمالات وقوع الحدث المؤمن ضده .

٥ — لقد اتضح أن في كلٍّ من التأمين والقمار مخاطرة ناتجة عن عدم التأكد من تحقق الخطر المؤمن ضده ، وعلى ذلك فإن المكسب لا يتناسق مع الخسارة (في حالة تحقق الخطر قبل المدة المتفق عليها) ، أي أن أحد الطرفين يغرم بينما يغنم الطرف الآخر .

التأمين والغرر :

يلاحظ أن مبلغ التأمين (في كثير من حالات التأمين لا يستحق) إلا عند وقوع الخطر ، فإذا لم يقع الخطر دفع المؤمن له الأقساط دون أن يقبض شيئاً من مبلغ التأمين .

كما أنه أصبح واضحاً أن عقد التأمين من العقود الاحتمالية وعلى ذلك فهو من عقود الغرر . ولقد نهى النبي ﷺ عن الغرر في المعاملات .

أما كون هذا الغرر فاحشاً أم يسيراً فيترك لفقهاء الشريعة للبحث فيه .

هل هناك بديل :

يقول المؤيدون للتأمين ، أن له فوائد أهمها أنه مصدر لتكوين رؤوس أموال ضخمة تتجمع من أقساط التأمين ، مما يمكن استخدامه والإنتفاع به في مجال التصنيع والإنتاج وتنمية الدخل القومي وهذا صحيح .

ولكن كما بيّنا فالتأمين القائم حالياً تدور حوله شبهات كثيرة . والسؤال الذي يجب أن يطرح هل هناك بديل ؟ هذا هو التحدي لجمعكم الكريم ، وواجبكم إيجاد هذا البديل .

لذلك فإنني أقترح تكوين لجنة من العلماء المسلمين الأفاضل تضم :—

أ) متخصصين في الشريعة الإسلامية .
ب) متخصصين في الإقتصاد .
جـ) متخصصين في الإحصاء والتأمين .

ليدرسوا هذا الموضوع والعمل على إخراج صيغة لنظام تأميني متحرر من الشبهات التي تحوم حول نظام التأمين القائم .

والله ولي التوفيق .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المجموعة السابعة

التعاون الاقتصادي

* التعاون الاقتصادي بين الدول الإسلامية



التعاون الإقتصادي بين الدول الإسلامية

للسيد حسن عباس زكي*

مقدمـــة :

الإسلام يتصف بالشمول نظرةً وتكاملاً : يقول الله جل شأنه ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ .

هذا هو منطلق الإسلام إلى التعاون ، لأنَّ الإسلام هو الخير المطلق . ولذا حدد التعاون بأنه يتجه إلى البر والتقوى ، إذ أن التعاون كلمة مطاطة تتسم بعدم الوضوح والتحديد . فقد يتم التعاون بين أجزاء متنافرة اقتصادياً وسياسياً كالتعاون على نطاق الأمم المتحدة أو التعاون بين الكتلة الشرقية والغربية المتنافرتين اقتصادياً وسياسياً في شتى المجالات[1].

فالتعاون يؤدي بالضرورة إلى تحسين الأحوال المعيشية للفرد والمجتمع . فزيادة الإنتاج من السلع والخدمات كماً ونوعاً ، تتطلب التعاون والتآزر بين عناصر الإنتاج من عمل ورأسمال وطبيعة وتنظيم بالشكل والدرجة التي تحقق معدلات سريعة من التنمية الاقتصادية يحتاج إلى التخطيط والتنسيق ، للتغلب على الندرة النسبية التي تتصف بها بعض عناصر الإنتاج في المجتمعات المختلفة . وربما لا تتمتع دولة من الدول ولا شعب من الشعوب بالوفرة النسبية لكل عناصر الإنتاج مهما اتسعت الرقعة التي تشغلها هذه الدول أو تلك الشعوب . ولله حكمته في ذلك فقد جعل الدول والشعوب في حاجة إلى بعضها البعض ، تسد كل منها ما تعاني من نقص في عنصر من العناصر ، بما يفيض من هذا العنصر لدى الدول الأخرى .

وهذاالإعتماد المتبادل بين الدول ، يحد من سيطرة بعضها البعض الآخر ، وينشر الاستقرار والاحترام فيما بين شعوبها . فتقدم الشعوب ورفاهيتها يعتمدان على مدى التعاون الاقتصادي فيما بينها ، وعلى درجة التخصص وتقسيم العمل الذي تتميز بها اقتصادياً .

---

* مستشار سمو رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة والعضو المنتدب لإدارة صندوق أبو ظبي للإنماء الإقتصادي العربي .

(١) أنظر : الموارد المالية العربية والتكامل العربي — الاستاذ حسن محمد برعي المؤتمر الخاص لاتحاد الاقتصاديين العرب بغداد ١٢ — ١٥ إبريل ١٩٧٥ صفحة (٤) .

مسح عام للموارد والإمكانات الطبيعية والإقتصادية لدى الدول الإسلامية :

١ ــ الموقع الجغرافي :

إن الله سبحانه وتعالى حبا البلاد الإسلامية بموقع جغرافي ممتاز ، يمكنها من أداء رسالتها الاقتصادية على أحسن وجه لو أحسنت استعمالها ، فهي تقع في خط الاستواء إلى جهة الشمال وتحتل مساحة شملت أوجه المناخ المختلفة ، التي تسمح بالتنوع الزراعي ، وتقع معظمها شرق خط جرينتش ، مما يمنحها موقعاً ممتازاً يساعد على تنمية الثروة النباتية والحيوانية .

٢ ــ الموارد الطبيعية :

تتمتع الدول الإسلامية بالأراضي الخصبة ، والمياه الوفيرة ، وجودة التربة ، ووفرة الثروات المعدنية والبترولية ، وحسن الموقع السياحي . وهي في مركز الوسط بالنسبة للملاحة العالمية . وتجري فيها أهم أنهار العالم ، كما تطل على العديد من البحار والمحيطات . فمدخل المحيط الهندي في أيدٍ إسلامية ، وكذلك الخليج العربي ، والبحر الأحمر ، والبحر الأبيض المتوسط ، والبحر الأسود ، وجانب من المحيط الأطلسي . والدول الإسلامية تسيطر على أهم المضائق العالمية والقنوات الدولية ، فمضيق الدردنيل وجبل طارق وقناة السويس وباب المندب ومضيق ملقا كلها في أيدٍ إسلامية . وكذلك فإن الدول الإسلامية تسيطر على أهم الممرات المائية والهوائية وطرق المواصلات الدولية . بالإضافة الى الموارد البشرية التي لا تقل عن ٨٠٠ مليون نسمة .

ومن ثم فإن التعاون بين الدول الإسلامية من الناحية الإقتصادية العامة ، سوف يجعل لها اليد الطولى في تقرير الأوضاع الاقتصادية في العالم إلى حد كبير ، خصوصاً إذا تحقق لهذه الدول تملك زمام الاستفادة من كافة ثروتها باستراتيجية إسلامية موحدة .

تعرضنا بشيء من الإيجاز لما تمتاز به الدول الإسلامية من إمكانات طبيعية ضخمة حيوانية وزراعية وبشرية ومعدنية ، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه : هذه هي الإمكانات متاحة متوفرة . فكيف لنا أن نستخدمها الاستخدام الأمثل ؟ رائدنا قول الله عز وجل في محكم كتابه : ﴿هو الذي جعلكم خلائف في الأرض﴾ والخليفة أي الإنسان فرض عليه الإسلام استغلال الموارد بحكمة لمصلحته ولمصلحة الأقربين . وإن

الإسلام إذ يعدد طرق الاستفادة من هذه الموارد ، متفاعلة مع بعضها البعض إنما يفعل ذلك من أجل خير البشرية .

مفهوم الإقتصاد في الإسلام :

هنالك أمور لابد من استدراكها قبل المضي في البحث :

١ — « إن الإقتصاد علم يدرس الواقع الإقتصادي بظواهره المتنوعة وأطواره الثقافية ، ويستخرج القوانين والسنن التي تحكمه وتسوده وتجري بموجبها حادثاته ، كما يستخرج عالم الطبيعة السنن التي تجري حوادثها على مقتضاها »*.

٢ — إن المباديء والأهداف التي يبنى عليها مذهب اقتصادي يحددها أصحاب المذاهب والعقائد ، كل بحسب فلسفته ومذهبه في الحياة والأهداف والقيم التي يريد تحقيقها في الميدان الاقتصادي خاصة ، وفي ميادين الحياة عامة . ومن ثم فإن مفهوم الإسلام للاقتصاد يندرج في مجمل الآية الكريمة ﴿ وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض ﴾ مما ينبغي معه عدم الفصل بين هذا الحقل وبين باقي احتياجات الانسان وسلوكه . وهذه الحاجات المادية مرتبطة إرتباطاً تاماً بتوجيهات الإسلام ، الذي يجب أن يؤخذ ككل ؛ من حيث التزام أوامره ، واجتناب نواهيه ، وتطبيق أحكامه في هذا المجال في النطاق الشرعي العام . والغرض من كل هذا التوجيه السامي هو عدم خروج المسلم عن الصراط المرسوم ، وهو يجمع بين مصلحته الشخصية في إطار مصلحة مجتمعه ومصلحة جماعة المسلمين كأعضاء في الأسرة الإسلامية . والمسلم مرتبط بعقيدته في شتى أفعاله وفي كل دائرة من دوائر نشاطه التي أشرنا إليها ، فهو لا يقف عند حد المنفعة المادية بل يستعلي على ذلك إذا اقتضت مصلحة الدولة أو مصلحة المسلمين عامة في هذا الوضع . وبما أن مجموعة البلاد والشعوب الإسلامية ، في مفهوم القانون العام في الإسلام ، تشكل أمة واحدة يطلق عليها أحياناً تعبير« دار الإسلام »،فإنه لا يجوز أن تتقيد دولة إسلامية ما بمعاهدات قد تضر دولة إسلامية أخرى . وأن لا تعالج مشاكلها بمعزل تام عن مشاكل الدول الإسلامية الأخرى ، فالمجتمع الإسلامي كل لا يتجزأ ومرتبط ببعضه ارتباطاً عضوياً . هذه الدوائر المتصلة تقتضي منا أن نبرز أهمية التعاون الدولي على المستوى الإسلامي بجانب التعاون الفردي في كل دولة . وهذا التعاون يبدأ من مشكلة السكان

* أنظر : **نظام الإسلام — الاقتصاد مباديء وقواعد عامة للأستاذ** محمد المبارك رئيس قسم الشريعة والدراسات الإسلامية — كلية الشريعة بمكة — الطبعة الاولى : ٢ : ١٣٩ هـ ١٩٧٢ م — ص ١٣٠ .

وتوزيعهم ، وأنماطهم ، ودخولهم ، وطاقاتهم الإنتاجية ، ويتدرج إلى أن يشمل التعاون المثمر البناء على مستوى توحيد السياسات الاقتصادية لما فيه تحقيق للغاية المنشودة لصالح المجتمع الإسلامي .

ولا يتأتى ذلك إلا بمسح شامل للطاقة البشرية الإسلامية ، ومؤهلاتها ، ومستوى تدريبها . ثم يتدرج هذا المسح ليشمل كافة الموارد ، والثروات من زراعية وصناعية وحيوانية ومعدنية وبترولية وغيرها ، ثم وسائل ربط هذه البلاد ببعضها البعض وببقية دول العالم . بل إن الأمن والصحة والتعليم وغيرها من ضرورات المجتمع أمر مشترك بين المسلمين فما يمس أحدهم إنما يصيب المجتمع ككل .

أهمية التكامل الإقتصادي الإسلامي :

إن دعوتنا في هذه المقالة الموجزة تنصب على التعاون أسلوباً لخلق الحياة الإسلامية ، ومن ثم لخلق الإنسان المسلم الواعي الذي يسعى نحو التكامل الحقيقي . هذا الذي ذهبنا إليه وبما نملك من موارد طال سردها ، تجعلنا نتطلع إلى الحديث عن التكامل الإسلامي مفهوماً . ولا يمكن لنا ذلك إلا بالنظر إلى واقع الدول الإسلامية اليوم . إذ به ، وانطلاقاً منه ، يمكن رسم الطريق إلى المستقبل .

واقع الدول الإسلامية اليوم :

إذا ما نظرنا إلى العالم الإسلامي اليوم نجده يتصف واقعاً بما يلي :—

١ — سوء توزيع الثروة إذ يتراوح متوسط دخل الفرد من الدول الإسلامية بين ثمانية آلاف دولار في إحداها وفي الآخر سبعين دولار في العام .

٢ — إقتصاد ذو سلعة واحدة(١) : إن معظم الدول الإسلامية كدول متخلفة تعتمد في مواردها على اقتصادها قائم على سلعةٍ واحدة قد تكون بترولية أو قطنية الخ .

٣ — ندرة رأس المال الحقيقي المتمثل في رأس المال الإجتماعي ، وهو الذي يعتبر القاعدة الأساسية للتنمية في القطاعات الانتاجية المختلفة ، مع عدم استخراج رؤوس الأموال المتاحة بالشكل الأمثل .

---

(١) أنظر : **الموارد المالية العربية والتكامل العربي — الاستاذ حسن محمد برعي** المؤتمر الخاص لإتحاد الاقتصاديين العرب بغداد ١٢ — ١٥ إبريل ١٩٧٥ صفحة (٤) .

٤ ــــ ندرة الأيدي العاملة الماهرة : لانخفاض التعليم وقلة مراكز التدريب نجد أن البلاد الإسلامية تتميز بهذه الظاهرة رمزاً للتخلف .

٥ ــــ إنخفاض مستوى المعرفة التقنية وتأخر المستوى التكنولوجي عن اللحاق بركب التقدم ، في عصر صغر فيه حجم العالم نتيجة للثورة التكنولوجية وتقلصت أطرافه . ومرد ذلك إلى النقص الشديد في مراكز البحوث العلمية وضعف الإمكانات المتاحة لهذه المراكز سواء في المعدات المطلوبة ، أو العنصر البشري المؤهل للتوجيه والإشراف على البحوث العلمية ، وربطها باحتياجات الدول والبيئة الإسلامية ، مع هجرة للعقول . وسأولي هجرة العقول شيئاً من الإهتمام ولكنَّ مثالي الوطن العربي . فالوطن العربي الذي يؤلف سكانه ٤٪ من سكان العالم يقدم للولايات المتحدة ٦٪ من ذوي المهارات العاليه من مهندسين وأطباء وخبراء فتجد أن ٥٨٪ من المهاجرين المصريين مثلاً من النخبة الممتازة من المهندسين والأطباء منهم ٧٠٪ من حملة الدكتوراه و ١٧,٥٪ من حملة الماجستير(١) . وقد تكون أسباب الهجرة موضوعية إلا أننا لو استطعنا تسخير ما خلقه الله لنا من موارد لما هاجرت عقولنا الشابة إلى دنيا أخرى ، لتقديم المعرفة ، وللحصول على المزيد من المعرفة .

٦ ــــ عدم الإستفادة من أساليب الإنتاج المتقدمة لما يفرضه ذلك من استخدام رؤوس أموال ضخمة في مشروعات صناعية تتميز بكبر الحجم والتعقيد .

٧ ــــ عدم التنسيق بين الخطط الاقتصادية والإنتاجية في غيبة من استراتيجية واضحة المعالم ، تضع الخطوط الرئيسية ، وترسم الطريق ، وتحدد الأولويات ، بما يعود بالنفع والفائدة على الشعوب الإسلامية جمعاء .

٨ ــــ عدم التنسيق بين السياسات الاقتصادية والتجارية والمالية سواء فيما بين الدول الإسلامية بعضها البعض ، أو فيما بينها من جهة وبين العالم الخارجي من جهة أخرى . وتشتمل هذه السياسات على تلك الخاصة بالتبادل التجاري ، وتسهيل انتقال رؤوس الأموال والأيدي العاملة ، والسياسات الخاصة بالمعاملات المصرفية والمالية والتأمينية وخدمات النقل والمواصلات . مما يؤدي إلى صغر حجم السوق الداخلي ، وبالتالي إلى إرتفاع الميل الحدي للاستهلاك وانخفاض أو انعدام الميل الحدي للادخار .

---

(٨) أنظر : مجلة الاقتصاد العربي ٨١ السنة الرابعة ١٩٧١ هجرة الكفايات العلمية ــــ د . عبد الرحمن حميدة .

وقد ترتب على ذلك الكثير من الآثار التي من مظاهرها تدهور شروط التجارة بالنسبة لمعظم صادرات هذه الدول أمام السلع الصناعية التي تصدرها أوروبا والولايات المتحدة واليابان وصعوبة انتقال رؤوس الأموال والأيدي العاملة بين الدول الإسلامية ، مع نقص التعاون فيما بينها في مجالات المعاملات المصرفية والمالية والتأمين وخدمات النقل والمواصلات واعتمادها جميعاً على الدول المتقدمة الغنية في تزويدها بهذه الخدمات ولا يخفى أن نقص التعاون فيما بين الدول الإسلامية في الميادين المالية والمصرفية يؤدي إلى اتجاه الأموال للاستثمار في الأسواق المالية والنقدية المتقدمة في الكتلة الغربية .

بعض المقترحات لتحسين الإقتصاد الإسلامي

أولاً : ندرة رأس المال :

ليس هناك من شك في أن نقص رأس المال ممثلاً في المشروعات الزراعية والصناعية ومشروعات الطرق والمواصلات ومحطات القوى الكهربائية والمشروعات المائية ، هو العامل الرئيسي في انخفاض المستوى الاقتصادي العام في كثير من الدول الإسلامية خاصة تلك التي تعاني من الضغط السكاني . كما أن نقص رؤوس الأموال الاجتماعية (مشروعات الري والنقل والمواصلات ومحطات القوى الكهربائية) باعتبارها القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها التنمية في القطاعات الإنتاجية المختلفة ، يؤدي في حد ذاته إلى انخفاض معدلات النمو في قطاعات الزراعة والصناعة والتجارة والثروة المعدنية وذلك على الرغم من أن معظم الدول الإسلامية لديها ثروات وموارد طبيعية وفيرة ولكن معظمها غير مستغل . وتحويل هذه الموارد والثروات إلى انتاج يتطلب بالإضافة إلى الخبرة ، الحصول على الآلات والمعدات ومعظمها من الخارج . وما تعاني منه معظم الدول الإسلامية حالياً (عدا الدول المصدرة للنفط » من عجز في موازين التجارة والمدفوعات يقف حجر عثرة أمام التوسع في الحصول على أدوات الإنتاج اللازمة لاستغلال المتاح من الموارد .

وعلى الرغم مما تقدمه المؤسسات المالية والدولة المتقدمة من قروض ومساعدات للدول الإسلامية (غير المصدرة للنفط) ، فإن ذلك ما زال بعيداً عن أن يفي بالاحتياجات العاجلة ، فما بالنا بالاحتياجات الطويلة المدى اللازمة لاستغلال الثروات والموارد الممكن استغلالها ؟؟ ! !

وما من شك في أن البنك الإسلامي للتنمية سوف يلعب دوراً هاماً في هذا الخصوص بما سيقدمه من قروض طويلة الأجل بشروط مناسبة لتمويل مشروعات التنمية في الدول الإسلامية . إلا أن ذلك قد يستغرق وقتاً قبل أن يبدأ فعلاً في تنفيذ مشروعات التنمية لما قد تحتاجه هذه المشروعات من دراسات إقتصادية وهندسية .

وقد شاء العلي القدير أن يحين الوقت للدول المصدرة للبترول ومعظمها من دول العالم الإسلامي ، أن تلجأ إلى تصحيح سعر بيع النفط المصدر ليأخذ مستواه الطبيعي ، بعد أن بقي لمدة ربع قرن ثابتاً عند مستوى لا يتجاوز ١٥٪ من سعره الحقيقي ، الذي كان من الممكن أن تحدده عوامل العرض والطلب في الأسواق ، إذا تركت حرة وابتعدت عنها قوى الاحتكار العاتية التي تحكمت في الأسعار ، واستنزفت الموارد الضخمة لخير الدول المتقدمة الغنية على حساب الدول المصدرة للنفط .

وقد أشار آرثر بيرنز "Arthur F. Burns" رئيس مجلس المحافظين لنظام الاحتياطي الفيدرالي في الحديث الذي أدلى به أمام الجمعية الإقتصادية المشتركة التابعة للكونجرس الأمريكي في ١٩٧٤/١١/٢٧(١) ، إن ايراد دول البترول مجتمعة من صادراتها من البترول خلال العشرة أشهر الأولى من عام ١٩٧٤ قد بلغ حوالي ٧٥ بليون دولار ، أي حوالي ثلاثة أضعاف دخلها من خلال عام ١٩٧٣ . وأنه بالرغم من إرتفاع واردات تلك الدول بدرجة كبيرة ونموها بمعدلات عالية إلا أنها كانت بعيدة كل البعد عن أن تلحق بنمو دخلها من النفط . وقد نتج عن ذلك فائض في حسابها الجاري (سلع وخدمات) يقدر بحوالي ٤٥ بليون دولار عن تلك الفترة . وأن من ذلك الفائض حوالي ثلاثة أرباعه طرحت في أسواق المال بالولايات المتحدة (حوالي ١٠,٥ بليون دولار) وأوروبا الغربية (حوالي ١٦,٥ بليون دولار) وإنجلترا (حوالي ٦,٥ بليون دولار) ومن الباقي بعد ذلك ، حوالي ٣,٥ بليون دولار أقرضت لحكومات دول القارة الأوروبية الغربية واليابان ، وبليوني دولار أقرض معظمها لصندوق النقد الدولي لإستخدامه تحت بند « تسهيلات النفط » وجزء منها أستخدم في شراء سندات هيئات التمويل الدولية الأخرى ، وبليوني دولار فقط خصصت للدول النامية ، جزء منها في هيئة منح وهبات وجزء آخر في هيئة قروض مباشرة ، واشتراكات في بنوك التنمية الأقليمية . (مع ملاحظة أن معظم الدول البترولية هي دول إسلامية) .

(١) النشرة الإخبارية « لبنك التسويات الدولية » رقم ٢٤٥ الصادرة في ١٩٧٤/١٢/١٨ ، صفحات ١ – ٤ .

وقد أدى تصحيح الأسعار إلى زيادة الفوائض المالية التي تحصل عليها الدول الإسلامية المصدرة للنفط ، وهي تصدر فيما بينها الجانب الأعظم من النفط المعروض في السوق العالمي . ولكن عدم قدرة معظم اقتصاديات هذه المجموعة من الدول على استيعاب وامتصاص ما لديها من فوائض لأغراض التنمية ، نتيجة لنقص القوى البشرية لديها ، مع ندرة شديدة في الخبرات المطلوبة ، قد يؤدي إلى بقاء الفوائض المالية مودعة في البنوك ، لدى دول مجموعة منظمة التعاون الإقتصادي والتنمية ، أومستثمرة في أوراق مالية في أسواق دول هذه المنظمة . ومع انتشار التضخم ، وارتفاع الأسعار في الدول الأوروبية والولايات المتحدة واليابان وتذبذب عملاتها من حين لآخر في ظل سياسة التعويم ، فإن الفوائض المالية أصبحت معرضة للتآكل على الرغم من ارتفاع أسعار الفائدة على الودائع في الأسواق النقدية والمالية العالمية . كما أن استثمار جانب من الفوائض في شراء العقارات قد يعرض بعضاً من هذه الاستثمارات للضياع بالإضافة إلى هذا النوع من الاستثمار يعتبر إستثماراً عقيماً غير منتج بالمعنى الحقيقي .

فإذا أضفنا إلى ذلك الخطط العديدة التي يتفنن في رسمها حالياً المسئولون في الولايات المتحدة وبريطانيا وبعض من الدول الأوروبية الأخرى والمنظمات الدولية ، لإعادة إستخدام الفوائض المالية العربية ، دون إتاحة الفرصة للمسئولين في الدول المصدرة للنفط لممارسة سلطانهم على أموالهم — بل والتهديد بتجميد الأموال إذا دعت الضرورة — لإتضح لنا على الفور أن الأمر يتطلب النظر بجدية إلى توجيه الفوائض المالية نحو الاستثمار الحقيقي المنتج أولاً في الدول المصدرة للنفط ذاتها ، وثانياً في الدول الإسلامية الأخرى .

إلا أن هناك من الأمور ما يحتاج إلى توضيح في هذا المجال :

١ — أن تحويل هذه الفوائض من الأسواق المالية المتقدمة إلى الدول الإسلامية لا يجب أن يصاحبه إنخفاض في دخل الدول المصدرة للنفط منها ، حتى لا يكون ذلك عائقاً أمام إنتقال هذه الأموال بالشكل والحجم المطلوب .

٢ — إن استثمار هذه الأموال في مشروعات الدول الإسلامية يجب أن يكون مصحوباً بضمانات جماعية كافية ضد مخاطر التأميم والمصادرة وما شابه ذلك . وفي هذا الصدد **يمكن إنشاء مؤسسة إسلامية لضمان الإستثمار** لتغطية هذا النوع من المخاطر .

٣ — أن يتم توجيه الأموال في البداية الى **المشروعات الحيوية والاستراتيجية** ، وتلك التي تخدم عدداً من الدول الإسلامية وليس دولة واحدة ، تحقيقاً لدرجة أعلى من التكامل بين مشروعات وإقتصاديات هذه الدول .

٤ — أن يتم **إنشاء منظمات للتنمية الزراعية والصناعية** على مستوى العالم الإسلامي تتولى المشاركة في إختيار المشروعات التي تحتل الأولوية في قائمة مشروعات التنمية وتقدم الخبرة المطلوبة في إعداد الدراسات وفي متابعة التنفيذ .

٥ — أن تلجأ الدول الإسلامية إلى تفضيل أسلوب **المشروعات المشتركة** التي تساهم فيها مجموعة من الدول الإسلامية ، بالاشتراك مع البنك الإسلامي للتنمية مما يقوي من روح التعاون فيما بينها .

٦ — أن يراعى دائماً الاستخدام الأمثل لرؤوس الأموال على أسس تجارية حتى يعود ذلك بالنفع الأكبر على الدول والشعوب الإسلامية جمعاء .

٧ — أن تتعاون الدول الإسلامية مع بقية دول العالم النامي ، وتساعد على تنميتها ، بأن تحصل منها على الآلات والمعدات والخبرة المطلوبة إذا توفرت هذه الخبرة ، وتلك الآلات في الدول النامية الأخرى .

وبطبيعة الحال فإن تحويل الفوائض المالية لدول النفط في أشكال الاستثمار السائل أو الاستثمار المالي إلى الاستثمار الحقيقي في مشروعات إنتاجية وفي مشروعات مشتركة مع الدول الإسلامية الأخرى ، سوف يساعد على تدعيم اقتصاديات الدول الصناعية في أوروبا واليابان والولايات المتحدة ويحقق الاستقرار الإقتصادي المنشود على المستوى الدولي .

ثانياً : نقص الخبرة الفنية :

تعاني كثيرٌ من الدول الإسلامية من نقص الخبرات الفنية ذات المستوى الرفيع من العلماء والتكنولوجيين ، وذلك على الرغم من أن العالم الإسلامي في جملته قد لا يعاني من نقص الخبرات التي تتطلبها التنمية في ميادين معينة .

لذلك فإن تعبئة القوى البشرية المدربة ، التي تتمتع بالخبرة المتقدمة في العالم الإسلامي يمكن أن تساعد إلى حد ما في سد النقص الواضح في الخبرات الذي تعاني منه بعض الدول الإسلامية .

ومع ذلك فإن العصر الذي كانت تتمتع فيه بعض المعاهد العلمية في العالم الإسلامي بمركز دولي مرموق باعتبارها مركزاً للإشعاع الحضاري والعلمي قد تبدل ، وأحتلت مكانتها معاهد أخرى في دول أوروبا والولايات المتحدة . ولسنا بحاجة لأن نشير الى أن ذلك يرجع الى ضعف الاهتمام برفع مستوى التعليم وقلة الامكانيات المادية اللازمة ، وكذلك إلى نقص العناية الموجهة لمراكز البحث العلمي ، وعدم وجود مراكز متطورة للبحوث على المستوى العلمي في الدول الإسلامية . ويتطلب الأمر بالتبعية ما يلي :

١ ـــ التوسع في إرسال البعثات العلمية والتدريبية فيما بين الدول الإسلامية وإلى دول أوروبا والولايات المتحدة لرفع مستوى التعليم والتدريب .

٢ ـــ تدعيم مراكز البحث العلمي الموجودة حالياً في الدول الإسلامية وخلق مراكز متطورة سواء باختيار بعض المراكز الحالية وتطويرها ، أو خلق مراكز جديدة ترقى للمستوى العالمي في مجالات العلوم والتكنولوجيا ، ورعاية البحوث المتقدمة فيها وخاصة في مجال القاطة النووية .

٣ ـــ إعادة المستوى الممتاز إلى مراكز الإشعاع الحضاري والعلمي في العالم الإسلامي ورفع مستواها النسبي لتعود إلى سابق مجدها .

٤ ـــ إختيار عدد من المكتبات الثقافية والعلمية وتدعيمها بالمراجع العلمية لتسهيل الدراسة على طلاب العلم من أبناء الدول الإسلامية .

٥ ـــ توثيق الصلة بالأجهزة الدولية للملكية الصناعية وبراءات الإختراع ، لتحسين مستوى التطبيق التكنولوجي للمخترعات الحديثة . مع بحث إمكانية إنشاء جهاز إسلامي للملكية الصناعية وبراءات الإختراع لتوثيق الصلة بين ما يجري في العالم المتقدم وبين الاحتياجات التكنولوجية للدول الإسلامية .

ولا بد أن نشير بأن الإقتراح الخاص بإنشاء **مؤسسة علمية إسلامية يلقى** منا كل تأييد . ومن المقترح أن ينشأ **صندوق خاص للبحث العلمي والتكنولوجيا** تساهم الدول الإسلامية في رأسماله ، الذي يمكن أن يوضع الجزء الأكبر منه تحت تصرف البنك الإسلامي للتنمية ، لاستثماره في تمويل مشاريع التنمية في الدول الإسلامية ويوجه العائد

إلى الصندوق الخاص للبحث العلمي والتكنولوجيا المقترح للإنفاق منه على الأوجه المحدد له .

وتجدر الإشارة إلى أن خبرات العالم الإسلامي وحده لن تكون كافية لتنفيذ برامج البحث العلمي ، أو برامج التنمية الأمر الذي يدعونا إلى أن نؤكد ضرورة استقطاب الخبرات الأجنبية ، وخبرات أبناء الدول الإسلامية من العلماء الذين يستوطنون حالياً دول أوروبا والولايات المتحدة .

ثالثاً : ضرورة التنسيق بين الخطط الإقتصادية والإنتاجية :

تقتضي طبيعة الأشياء أن تضع كل دولة من الدول خططها الاقتصادية والانتاجية بما يتفق وظروفها الاقتصادية ، وبما يتمشى مع الأولويات التي تضعها ، وفق استراتيجية محددة تستهدف الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة ولعناصر الإنتاج لتحقيق أعلى معدل نمو ممكن للناتج القومي .

ولكن قيام كل دولة باتباع هذا الأسلوب بمعزل عن الدول الأخرى قد لا يكون هو الأسلوب الأمثل ، الذي يكفل تحقيق أعلى معدل نمو اقتصادي لمجموعة من الدول . إذ أنه في كثير من الأحيان قد تتضارب المصالح الفردية للدول إذا لم يتم التنسيق بين الخطط الإنتاجية فيما بينها بما يتفق وموقف الجماعة ازاء مجموعات أخرى من الدول في المجتمع الدولي . ويقول الحديث الشريف في هذا المعنى « من كان عنده فضل ظهرٍ فليعد به على من لا ظهر له ومن كان عنده فضل زاد فليعد على من لا زاد له » .

وعلى ذلك فإن التخطيط على مستوى كل دولة من دول العالم الإسلامي بمعزل عن الدول الإسلامية الأخرى لن يضمن الوصل بالاستخدام الأمثل للموارد المتاحة في الدول الإسلامية في مجموعها في وقت واحد . وبالتالي لن يحقق أكبر منفعة لمجموعة الدول الإسلامية ككل . وهذا هو اتجاه دول العالم الأخرى خاصة التكتلات الاقتصادية المعاصرة في الغرب والشرق .

وبطبيعة الحال ، فإن بعض الدول الإسلامية تدخل في تكتلات اقتصادية إقليمية مع دول أخرى ، إلا أنه من الممكن البدء بالتنسيق المرحلي على المستوى القطاعي . ويمكن البدء باستخدام الموارد المتاحة في بعض الدول بشكل أفضل ، إذا كانت تخدم أهداف الدول الإسلامية في مجموعها .

مثال ذلك الإسراع في استغلال الأراضي الصالحة للزراعة في بعض الدول الإسلامية والتي لا تحتاج إلى تكلفة عالية لاستصلاحها واستزراعها ، لإنتاج الحبوب وقصب السكر ، وهي المحاصيل التي تعاني الدول الإسلامية في مجموعها من نقص واضح في إنتاجها . ويتم ذلك عن طريق تعبئة **الإمكانيات المتاحة من أيدي عاملة ورؤوس أموال وخبرة فنية** في الدول الإسلامية ، لاستخدامها في استصلاح واستزراع الأراضي الموجودة في بعض الدول الإسلامية . وقد خطت الدول العربية خطوة إيجابية في هذا الصدد بتكوين الهيئة العربية للإنماء والاستثمار الزراعي . ومن شأن هذا ، أن يحسّن استغلال الموارد في الدول الإسلامية من جهة ، ويقلل من اعتمادها على الدول الأخرى في الحصول على قوت يومها ، الأمر الذي يحسّن من شروط التجارة مع الدول المتقدمة .

وبالمثل فإن هناك مجالاً كبيراً في تنسيق الخطط الصناعية ، والتركيز على إقامة صناعات إستراتيجية رئيسية تستخدم المواد الأولية المتاحة ، من حديد وفوسفات ونفط وخامات مواد البناء . إن التركيز على إقامة صناعات الحديد والصلب ، وبناء السفن ، وصناعات الأسمدة والبتروكيماويات الأخرى ، لابد وأن تعطى الأولوية في الوقت الحالي . ولن يتأتى ذلك إلا بالتنسيق الكامل بين الدول الإسلامية .

وفي هذا الصدد فإن المنظمات الإسلامية للتنمية الزراعية والصناعية التي أشرنا إليها فيما تقدم ، يمكن أن تعمل كبيت خبرة لإعداد الدراسات القطاعية ، وتحديد المشاريع التي تحتل الأولوية متعاونة في ذلك مع البنك الإسلامي للتنمية لوضع البرامج الاقتصادية موضع التنفيذ ، على أن تساهم الحكومات وصناديق التنمية والمصارف والقطاع الخاص ، في توفير التمويل المطلوب وفق سياسة للحوافز لجذب الأموال وتوجيهها إلى المشروعات المختارة .

رابعاً : ضرورة التنسيق بين السياسات التجارية والمالية والتأمينية :

يعتبر التنسيق بين السياسات التجارية والمالية والتأمينية من الأمور الحيوية التي تلعب دوراً أساسياً في نجاح التنسيق بين الخطط الإقتصادية والإنتاجية . فالدخول في اتفاقيات من شأنها تسهيل انتقال الأيدي العاملة ورؤوس الأموال والسلع ، يعتبر جزءاً لا يتجزأ من أي تنسيق ناجح بين الخطط الاقتصادية والانتاجية للدول الإسلامية ، حتى يمكن تعبئة الموارد المتاحة ، واستغلالها لما فيه منفعة هذه الدول ، بالشكل الذي أشرنا إليه فيما تقدم . ونحن لا نقلّل من الصعوبات التي قد تعترض طريق مثل هذه الاتفاقيات . ولكنه من

الممكن البدء بصورة مبسطة لتحرير انتقال عناصر الانتاج والسلع وفق شروط معينة ، على أن يتم التوسع في تنفيذ هذه الاتفاقيات وتخفيف القيود تدريجياً على انتقال السلع وعناصر الإنتاج .

وكما يحتاج الأمر إلى تنمية التجارة فيما بين الدول الإسلامية ، فإنه من الأهمية بمكان أن تتعاون الدول الإسلامية لتنسيق مواقفها في المفاوضات مع الدول المتقدمة ، بغرض الحصول على تسهيلات إضافية من أجل زيادة صادراتها إلى أسواق هذه الدول ، للتخفيف من القيود الكمية والنوعية وتخفيض الرسوم الجمركية على صادراتها .

من الأمور التي تستحق الإهتمام دراسة **إنشاء إتحادات إسلامية نوعية لتنمية الصادرات** مع التنسيق ، مع الهيئات الدولية في هذا الشأن ، وكذلك الاتفاق مع الدول النامية على **إنشاء اتحادات بين مصدري المواد الأولية (كما هو الحال بالنسبة لمنظمة الدول المصدرة للنفط)** ، **لضمان الحصول** على أسعار مناسبة لصادراتها ، وذلك للحد من تدهور شروط التجارة أمام السلع الصناعية والمواد الغذائية التي تتحكم في أسعارها الدول الصناعية المتقدمة .

ونحن نساند الاقتراح الخاص بإنشاء **الصندوق الإسلامي للتسويات** المالية وذلك لسد حاجة الدول الإسلامية إلى ما تحتاجه من قروض قصيرة ومتوسطة الأجل ، لعلاج العجز الطاريء أو المؤقت في موازين مدفوعاتها ، كما حدث بالنسبة للدول العربية التي أنشأت صندوق النقد العربي .*

وفي مجال التعاون المالي والمصرفي فإنه من المقترح :

١ — إنشاء **شركات إستثمار** تتولى استثمار أموالها مباشرة في الدول الاسلامية التي لديها موارد طبيعية وثروات قابلة للاستغلال إقتصادياً .

٢ — التوسع في تبادل التسهيلات الائتمانية والودائع بين المصارف التجارية الإسلامية .

٣ — **إنشاء إتحاد المصارف الإسلامية .**

---

* تم التصديق على إنشاء صندوق النقد العربي في الرباط في ٢٧ مايو ١٩٧٦ واقترحت أبو ظبي مركزاً للصندوق ، وعقد اجتماع لوزراء المالية العرب في أبو ظبي في الفترة ١٨/٤/١٩٧٧ حيث أقرت لوائحه الداخلية وانتخب مديره العام .

خاتمــة :

إن العالم يشهد اليوم مرحلة تحول كبرى ، يمكن استغلالها لصالح الدول الإسلامية ، فإذا أحسن إستغلالها فيمكن أن تعود للأمة الإسلامية أمجادها ، وتجتاز الفارق الزمني ، والتأخر الذي حاق بها لعدم لحاقها بركب التقدم العلمي ، الذي حققته شعوب أخرى . أما إذا تكاسلت الدول الإسلامية عن استغلال الفرصة السانحة ، فسوف تتجاوزها الأحداث وربما لا تستطيع لقرون قادمة أن تنهض وتحقق ما هو متاح أمامها اليوم . وتكون بذلك قد أهدرت مستقبل أبنائها في حياة كريمة ومستقبل مشرق .

وإذا كنا نعيش الآن في عصر تتكاتف فيه الدول مع بعضها البعض ، فالمسلمون أولى بذلك بحكم العقيدة ، وما أمر به الله سبحانه وتعالى . فليس من مصلحة المسلمين أن تظل جهودهم مبعثرة وقواهم متفرقة ولديهم كل إمكانيات التقدم والرخاء ، ويد الله مع الجماعة .«وقل أعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون « صدق الله العظيم » .



الملاحق

ملحق رقم (١):

توصيات المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي

ملحق رقم (٢):

اسماء المشاركين في المؤتمر

الملحق رقم (١)

توصيات المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الاسلامي

التوصيات العامة

بحمد الله تعالى انعقد المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الاسلامي في مكة المكرمة فيا بين ٢١ الى ٢٦ من شهر صفر سنة ١٣٩٦هـ، الموافق ٢١ الى ٢٦ من شهر فبراير سنة ١٩٧٦م، بدعوة من جامعة الملك عبد العزيز بجدة، وتنظيم كلية الاقتصاد والادارة.

ولقد تدارس المؤتمر جميع البحوث والدراسات التي قدمت اليه حول الموضوعات الآتية:

١ - مفهوم ومنهج الاقتصاد الاسلامي.
٢ - حصر مراجع الاقتصاد الاسلامي وتمحيصها.
٣ - نظريتا الانتاج والاستهلاك في مجتمع اسلامي.
٤ - دور الدولة الاسلامية في الاقتصاد.
٥ - التأمين في اطار الشريعة الاسلامية.
٦ - البنوك بلا فوائد.
٧ - الزكاة والسياسة المالية.
٨ - التنمية الاقتصادية في الاطار الاسلامي.
٩ - التعاون الاقتصادي بين الأقطار الاسلامية.

وان المؤتمر ليعبر عن الارتياح لمستوى تلك الأبحاث والمناقشات الايجابية البناءة التي أسهمت في اثراء تلك الموضوعات، وتوضيح معالم هذا العلم وقضاياه الكبرى.

ويؤكد المؤتمرون الحاجة الى استمرار البحث في جوانب الاقتصاد الاسلامي وتعميقه وتنظيمه، والى قيام تعاون مخطط بين الباحثين من ارجاء الأرض كافة لتحقيق هذه الغاية.

ان الحضارة المعاصرة بشقيها: الرأسمالي الفردي، والماركسي الجماعي، رغم ما حققته من انجازات مادية، قد انتهت بالإنسان ومجتمعات تلك الحضارة الى الصراع

والتمزق والقلق والضياع، واستبدت «التكنولوجيا» بسلام الإنسان وأمنه واستقراره.

وان الأمة الاسلامية التي عانت عدة قرون من الاستعمار والتخلف، وخضعت شعوبها لكل ألوان التقليد والتبعية، قد أدركت في وضوح حاجتها الى الأصالة الاسلامية في الفكر والتطبيق، التي تحقق معنى وجودها وتطلق طاقاتها، وتحرك حوافزها، وأن عليها أن تضع كل جهدها الإيجابي البناء في تبين الطريق وقفز حواجز التبعية والتقليد، ان شاءت ان تنقذ نفسها من براثن التخلف والضعف والهوان، وأن تأخذ مكانها القيادي في هداية البشرية.

ولقد اتفق المؤتمرون على أن الاسلام - وهو عقيدة تحدد صلة الانسان بالله وشريعة تكفل مصالح العباد وتنظم كافة شئون الحياة - يعنى بالأمور المعاشية وبشئون الاقتصاد، ويرعاها رعايته لسائر أمور المسلمين.

واتفقوا على أن مجموعة المبادى والأصول والقواعد التي تتناول تنظيم جوانب النشاط الاقتصادي في حياة الفرد والمجتمع، تشكل أسس البنية الاقتصادية، أو هيكل النظام الاقتصادي في الاسلام.

وأكد المؤتمرون أن هذا النظام الاقتصادي يفقد فعاليته اذا كان بمعزل عن الممارسة التكاملية والشمولية للاسلام بكل عطائه للحياة.

ويرى المؤتمرون أن الاقتصاد الاسلامي نظام متميز يقوم على فلسفة اقتصادية محددة، تستند الى عقيدة التوحيد، وله مبادؤه وأسسه وأطره المستمدة من القرآن والسنة.

ويؤكد المؤتمرون أن المسلمين هم أولى الناس باتباع هذا النظام وببذل الجهد في توضيح جوانبه، بدلاً من الجهد السلبي الضائع في محاولات تطويع الاسلام للنظم الغربية التي قادتهم الى متاهات الحلول الزائفة.

ان الاسلام هو السبيل الوحيد لانقاذ البشرية من أزماتها على الصعيد الروحي والمادي والانساني وتصحيح حضارة الاشياء لتصبح حضارة للإنسان. وعلى عاتق المسلمين اليوم تقع مسؤولية القيام بهذه الأمانة وحملها الى البشرية ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾.

وفي سبيل تحقيق تلك الأهداف فان المؤتمر قد أقر التوصيات الآتية : -

١ - أن تعنى جامعات العالم الاسلامي بتدريس الاقتصاد الاسلامي ، ورعاية جهود البحث العلمي في مجالاته ، وتوفير الأدوات العلمية اللازمة لخدمته من خلال المكتبات الوثائقية ، ووحدات البحوث ، ومنح التفرغ وإصدار الدوريات وتبادل الزيارات والخبرات ، وتكوين النوادي العلمية والجمعيات .

٢ - أن تضطلع جامعات العالم الاسلامي ومؤسساته التعليمية كافة بدورها وعلى جميع المستويات والتخصصات ، لتصل بدراسة الاقتصاد الى المستوى الذي يجعل منهاج الدراسة الاقتصادية في تلك المؤسسات قائماً على الإطار والمنهجية الاسلامية ، حتى تتكون عقلية ابناء الامة وقياداتها الاجتماعية على أساس من قيم الاسلام وغاياته وتصوراته ، محققة بذلك وحدة العقيدة والفكر والممارسة .

٣ - أن تنشيء جامعة الملك عبد العزيز ضمن جهودها العلمية البناءة في خدمة الأمة والعقيدة والدعوة الاسلامية مركزاً عالمياً لدراسة الاقتصاد الاسلامي ، تتولى الاشراف عليه لجنة عليا لها صبغة عالمية من كبار العلماء والأساتذة المتخصصين في الشريعة والاقتصاد بحيث يحقق المركز التعاون والتنسيق والمؤازرة العلمية في هذا الحقل ، على المستوى العالمي ، وعلى أعلى مستويات الخبرة والكفاية والامكانات العلمية .

ويتوافر المركز على ما يلي : -

أ - اقامة مكتبة علمية ووثائقية تجمع المواد العلمية في مجال الاقتصاد الاسلامي بمختلف اللغات الاسلامية والعالمية ، وأن يقوم بأصدار قوائم علمية بهذه المواد ، عوناً للباحثين في كل بلاد العالم .

ب - القيام باجراء وتنظيم البحوث والدراسات النظرية والتطبيقية في مجالات الاقتصاد الاسلامي ، وتأليف الكتب الدراسية التي تسد حاجة الجامعات الاسلامية في مجال الاقتصاد ، والتخطيط للدورات التدريبية استجابة لاحتياجات المؤسسات الاقتصادية الاسلامية .

جـ - توفير الامكانات للباحثين المسلمين الزائرين للمركز ، وذلك للقيام بالأبحاث المناسبة في مجال اهتماماتهم ، وتخصيص المنح الدراسية

اللازمة في هذا المجال.

د - توثيق عرى التعاون بين كافة الجامعات والمؤسسات العلمية، التي تقوم بالبحث العلمي في مجال الاقتصاد الاسلامي.

هـ - نشر البحوث العلمية، واصدار الدوريات في موضوعات الاقتصاد الاسلامي.

و - العمل على انشاء كراسي تدريس الاقتصاد الاسلامي، وتوفير المنح والمساعدات المالية لاغراض البحث العلمي في ذلك المجال وتمويل وتشجيع المحاضرات والزيارات والمؤتمرات والندوات الاقلمية، لخدمة ذلك الهدف.

٤ - استمرارية المؤتمر العالمي للاقتصاد الاسلامي، وأن تعقد دورة له كل سنتين، وأن يتولى عقد ندوات علمية تخدم موضوعات الاقتصاد الاسلامي.

ويقترح المؤتمر أن يكون موضوع دورة المؤتمر القادمة ان شاء الله هو: **«التنمية في ضوء معطيات الاقتصاد الاسلامي»**

كما يرى ضرورة انعقاد الندوة الأولى خلال مدة أقصاها تسعة أشهر لبحث موضوع «السياسة النقدية الاسلامية ومؤسساتها».

٥ - انشاء أمانة عامة دائمة للمؤتمر العالمي للاقتصاد الاسلامي يكون مقرها جامعة الملك عبد العزيز باشراف رئيس المؤتمر أو من ينيبه.

وتقوم هذه الأمانة منذ الآن حتى انعقاد الدورة القادمة للمؤتمر بالإعداد لهذه الدورة، والتخطيط للندوات المقترحة، ومتابعة أعمال المؤتمر، وتحضير مشروع النظام الأساسي له وللأمانة العامة الدائمة، وعرض ذلك على الدورة القادمة ان شاء الله.

٦ - يوصي المؤتمر دول العالم الاسلامي كافة أن تستكمل أعمالها التشريعية حتى تصير القوانين والنظم والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية مبينة على أساس مبادىء الإسلام وقيمه وشريعته.

ويرى المؤتمر أن التأمين التجاري الذي تمارسه شركات التأمين التجارية في هذا العصر لا يحقق الصيغة الشرعية للتعاون والتضامن، لأنه لم

تتوافر فيه الشروط الشرعية التي تقتضي حله.

ويقترح المؤتمر تأليف لجنة من ذوي الاختصاص من علماء الشريعة وعلماء الاقتصاد المسلمين لاقتراح صيغة للتأمين خالية من الربا والغرر يحقق التعاون المنشود بالطريقة الشرعية بدلاً من التامين التجاري.

٧ - يوصي المؤتمر أن تتبنى جامعة الملك عبد العزيز وجامعات العالم الاسلامي برنامجا دراسيا مركزا في الشريعة الاسلامية على مستوى الدراسات العليا لمدة عام واحد، استجابة لحاجة المثقفين المسلمين ثقافة عصرية عالمية، من اساتذة الجامعات والمتخصصين في العلوم الاجتماعية والاقتصادية، استكمالا لأدواتهم في البحث والمعرفة في العلوم الاسلامية المختلفة لتعينهم على اعادة صياغة العلوم الاجتماعية - بما فيها علم الاقتصاد - صياغة تنسجم مع الرؤية الاسلامية.

٨ - يوصي المؤتمر أن تقوم الامانة العامة بدراسة تقارير اللجان ومقترحاتها لتنسيقها وصياغتها بصورة نهائية، ونشرها ضمن أعمال المؤتمر.

٩ - يوصي المؤتمر أن يرفع معالي الرئيس الى حضرة صاحب الجلالة الملك خالد بن عبد العزيز، وولي عهده صاحب السمو الملكي الأمير فهد بن عبد العزيز خالص الشكر لما أسبغوه على هذا المؤتمر من بالغ الرعاية والتشجيع ، وعظيم التقدير لما تناله الأمة والدعوة الاسلامية من جهودهم المخلصة، ودعمهم الكريم.

ويرفع المؤتمر الى صاحب السمو الملكي الامير فواز بن عبد العزيز أمير مكة المكرمة خالص شكره وعميق امتنانه.

كما يرفع المؤتمر وافر الشكر والعرفان الى معالي وزير التعليم العالي ورئيس الند وة العالمية للشباب الاسلامي الشيخ حسن بن عبد الله آل الشيخ لما لقيه المؤتمر من عظيم عونه وكرم وفادته.

ويبدي المؤتمر شكره للشعب السعودي المسلم على حسن ضيافته وترحيبه الحار، كما يعبر عن شكره وتقديره للجهد الهائل الذي بذلته جامعة الملك عبد العزيز ومديرها بالنيابة، وأعضاء اللجنة العليا، وأعضاء اللجنة التنفيذية، ولجان المؤتمر المختلفة، وكلية الاقتصاد والادارة وكلية الشريعة بجامعة الملك عبد العزيز، وأعضاء هيئة التدريس.

مقترحات وتوصيات اللجان

١ - لجنة مفهوم ومنهج الاقتصاد الاسلامي:

ترسيخ مفاهيم الاسلام الاقتصادية التي ترتكز على الأمور الآتية:

أ - الاعتقاد بأن الكون لله، وأن المال مال الله.

ب - وأن الانسان مستخلف على ما تحت يده من نعم الله.

جـ - وأن الملكية الخاصة التي أقرها الاسلام مقيدة بوسائل الكسب المشروعة، والإنفاق المشروع، وأداء حق المال.

د - وأن النظام الاقتصادي في الاسلام يحقق التوازن والتكافل الاجتماعي.

٢ - لجنة حصر مراجع الاقتصاد الاسلامي وعرضها:

أ - تشكيل لجنة لوضع معجم لمصطلحات الاقتصاد الاسلامي بمختلف اللغات.

ب - حصر المراجع والموضوعات والاجتهادات التي تغذي الاقتصاد الاسلامي عبر تاريخ الأمة الاسلامية، وتنميتها.

٣ - لجنة دراسة نظريتي الانتاج والاستهلاك في مجتمع اسلامي:

الاستفادة من وسائل التحليل العلمي الرياضي في دراسة الاقتصاد الاسلامي.

٤ - لجنة تدريس الاقتصاد الاسلامي:

ضرورة تدريس الفقه الاسلامي في المعاملات وأصوله بكليات التجارة والاقتصاد والادارة في جامعات البلاد الاسلامية.

٥ - لجنة البنوك غير الربوية:

أ - دعوة الحكومات الاسلامية الى دعم البنوك الاسلامية القائمة في الوقت الحاضر والعمل على نشر فكرتها، وتوسيع نطاقها.

ب - العناية بتدريب العاملين في البنوك الاسلامية لتحقيق المستوى اللائق لكفايتهم العملية.

٦ - لجنة الزكاة والسياسة المالية:

حث الدول الاسلامية على تطبيق فريضة الزكاة وجمعها وانفاق حصيلتها في وجوه مصارفها الشرعية، تزكية للنفوس والأموال وتحقيقاً للعدالة الإجتماعية بين الناس.

٧ - لجنة التنمية الاقتصادية في الإطار الاسلامي:

عمل مسح شامل للخبرات في مجال الاقتصاد الاسلامي، وتشجيعها على الإسهام في البحث العلمي بالدول الاسلامية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * * *

ملحق رقم (٢)

المشاركون في المؤتمر

اللجنة العليا للمؤتمر

الدكتور محمد عمر الزبير — رئيسا
مدير جامعة الملك عبد العزيز بالنيابة

الدكتور حسن ابو ركبة — نائبا للرئيس
عميد كلية الاقتصاد والادارة - جامعة الملك عبد العزيز

الدكتور محمد احمد صقر — مقررا
استاذ الاقتصاد - جامعة الملك عبد العزيز
والجامعة الاردنية

الاستاذ خورشيد احمد
مدير المؤسسة الاسلامية - بريطانيا

الدكتور محمد نجاة الله صديقي
استاذ مشارك الاقتصاد - جامعة عليكرة بالهند

الدكتور محمد عمر شابرا
المستشار الاقتصادي - مؤسسة النقد السعودي

الدكتور عبد الحميد ابو سليمان
جامعة الرياض

الدكتور احمد تتونجي
جامعة الرياض

الدكتور بكر العمري
استاذ مساعد العلوم السياسية - جامعة الملك عبد العزيز

الدكتور محيي الدين طربزوني
استاذ مساعد المحاسبة - جامعة الملك عبد العزيز

الدكتور حسن بلخي
استاذ مساعد الاقتصاد - جامعة الملك عبد العزيز

اللجنة التنفيذية للمؤتمر

الدكتور حسن ابو ركبة   رئيسا
الدكتور بكر العمري
الدكتور احمد النجار
الدكتور محمد احمد صقر
الدكتور محيي الدين طرابزوني

اللجان العلمية التي انقسم اليها المؤتمر

- لجنة مفهوم ومنهج الاقتصاد الاسلامي
- لجنة حصر مراجع الاقتصاد الاسلامي
- لجنة الانتاج والاستهلاك
- لجنة دور الدولة الاسلامية في الاقتصاد المعاصر
- ندوة تدريس الاقتصاد الاسلامي لجميع المشتركين
- لجنة التأمين في اطار الشريعة الاسلامية
- لجنة بنوك بلا فوائد
- لجنة الزكاة والسياسة المالية
- لجنة التنمية الاقتصادية في الإطار الاسلامي
- لجنة التعاون الاقتصادي بين الدول الاسلامية

أسماء من تولوا إدارة جلسات اللجأن العلمية خلال المؤتمر
(رؤساء لجان أو نواب أو مقررون)

الشيخ احمد صلاح جمجوم
الدكتور محمد الفنيش
الدكتور جمال بدوي
الدكتور محمد احمد علي
الدكتور نقزاد يالكنتاش
الدكتور فايز الحبيب
الدكتور احسان رشيد صديقي
الدكتور ابراهيم اياجي
الدكتور احمد قطناني
الدكتور مهدي بن عبود
الدكتور اسماعيل نواب
الدكتور ازهري زاهري
الدكتور عبد الحميد ابو سليمان
الدكتور راشد الراجح
الدكتور علي محمد اقتداري
الدكتور فاروق النبهان
السيد ابراهيم محمود لطفي
الدكتور سعيد احمد ميناي
الدكتور احمد ابراهيم
الدكتور يونس البطريق
الدكتور علي محمد خسرو
الدكتور ديلار نوير
السيد احمد عثمان
الدكتور محمد ناصر
الدكتور عمر نور الدين
الدكتور ظفر اسحق انصاري

أسماء المشاركين مرتبين ابجديا حسب البلدان التي وفدوا منها مبتدئين بالبلدان الاسلامية

ابو ظبي

السيد حسن عباس زكي	مستشار رئيس دولة الامارات

الاردن

الدكتور تيسير محمد عبد الجابر	خبير اقتصادي في اللجنة الاقتصادية لغرب آسيا الامم المتحدة
الدكتور جواد احمد العناني	رئيس دائرة الابحاث والدراسات - البنك المركزي الاردني
الدكتور صالح فواز خصاونة	قائم برئاسة قسم الاقتصاد والاحصاء بالجامعة الاردنية
الدكتور عادل الحياري	استاذ مساعد للعلوم السياسية بالجامعة الاردنية
الدكتور محمود حسن صوان	مدير ادارة التخطيط - المجلس القومي للتخطيط
الشيخ مصطفى الزرقاء	كلية الشريعة بالجامعة الاردنية
الدكتور نور الدين تقي الدين	مساعد نائب المدير العام للشئون المالية بمؤسسة الإقراض الزراعية

اندونيسيا

للدكتور احمد مفلح صفي الدين	مدرس بالجامعة الزراعية باندونيسيا
الدكتور اسماعيل سني	مدير الجامهة الحمدية بجاكرتا
الدكتور بشير حسان	محاضر بجامعة اندونيسيا
السيد محمد ارشد انور	مدير مساعد مركز البحوث - كلية الاقتصاد جامعة اندونيسيا
الدكتور نور سال	مدير مؤسسة التجارة

ايران

الدكتور جعفر نسكي	استاذ بجامعة ايران الوطنية

الدكتور جعفر شهيدي	استاذ بجامعة طهران
الدكتور سوراب بهداد	استاذ مساعد بجامعة طهران
الدكتور علي محمد اقتداري	وكيل كلية ادارة الاعمال - جامعة طهران
الدكتور موناشاهير فارهنيج	استاذ بجامعة ايران

باكستان

دكتور احسان رشيد	نائب مدير جامعة كراتشي واستاذ الاقتصاد
الدكتور امجد سعيد	مدرس الاقتصاد بجامعة البنجاب
السيد انور خان	باحث اجتماعي
الدكتور انور اقبال قريشي	خبير اقتصادي
السيد حافظ الله خان نيازي	جامعة اسلام آباد
السيد حسن محمود جعفري	جامعة اسلام آباد
الدكتور رفيق احمد خان	استاذ بكلية الآداب - جامعة البنجاب
السيد سيد محمد حسان الزمان	مدير مساعد ادارة البحوث بالبنك المركزي
الدكتور ضياء الدين احمد	مستشار اقتصادي بالبنك المركزي
الدكتور عبد الحميد قريشي	كلية التكنولوجيا
السيد متين الانصاري	مدير معهد المحاسبين
السيد محمد باقر نقوي	مدير بدار الاذاعة الباكستانية
السيد محمد اكرم خان	مراجع بديوان المراقبة
الدكتور محمد عزير	عضو هيئة مراقبة الاحتكارات
الدكتور مسعود اكرم	رئيس قسم الاقتصاد بجامعة بشاور

بنجلادش

الدكتور ميرزا نور الهدى	مستشار رئيس جمهورية بنجلادش

تركيا

الدكتور ايدن بالكن	استاذ اقتصاد بجامعة انقرة
السيد صالح تومة	استاذ تاريخ بجامعة اسطنبول
الدكتور صباح الدين زعيم	استاذ الاقتصاد بجامعة اسطنبول
الدكتور كمال توسون	باحث اجتماعي
الدكتور مصطفى بلج	عضو معهد الدراسات الاسلامية

الدكتور نصرت اكين	باحث اجتماعي
نقزاد يالكنتاش	استاذ اقتصاد بجامعة اسطنبول
الدكتور يوسف ضياء كفاكي	استاذ النقد الاسلامي بجامعة ارضروم

السودان

الدكتور احمد الحاج علي الازرق	محاضر بجامعة ام درمان
السيد احمد عثمان الحاج	باحث اجتماعي
الدكتور احمد حسن الجاك	رئيس قسم ادارة الاعمال
السيد سليمان بابكر	وزارة الخارجية - الخرطوم
الدكتور علي عبد الرسول	استاذ بجامعة ام درمان
الدكتور علي عبد الواحد وافي	استاذ اجتماع
الدكتور محمد عبد الرحمن علي	استاذ بجامعة الخرطوم
الدكتور يوسف حامد العالم	محاضر بجامعة ام درمان

سورية

الدكتور رفيق المصري	رئيس دائرة التسليف في الادارة العامة للمصرف الصناعي

عمان

السيد فؤاد حمدي بسيسو	وزارة الزراعة والنفط والاسماك

قطر

الدكتور يوسف القرضاوي	استاذ ورئيس قسم الدراسات الاسلامية بكلية التربية

الكويت

الدكتور فريد راغب النجار	استاذ مساعد الطرق الكمية كلية التجارة جامعة الكويت

الدكتور مدحت حسنين	خبير بالصندوق العربي للانماء الاقتصادي والاجتماعي
الدكتور محمد فاروق النبهاني	استاذ مساعد كلية الحقوق والشريعة جامعة الكويت
السيد يوسف الرفاعي	تربوي

لبنان

الدكتور احمد قطناني	استاذ مساعد للاقتصاد
الدكتور عبد الرحيم صادق بركات	استاذ مالية
الدكتور عبد الرحيم احمد يسري	استاذ اقتصاد
الدكتور محمد الفرحان	باحث اجتماعي

ليبيا

الدكتور عبد الحفيظ الزليطي	كلية الاقتصاد - الجامعة الليبية

ماليزيا

الدكتور احمد ابراهيم	عميد كلية الحقوق - جامعة ماليزيا
الدكتور ريسي سانيان	خبير مصرفي بنك بونيوترا
الدكتور محمد عارف	وكيل كلية الاقتصاد والادارة

مصر

السيد ابراهيم لطفي	رئيس مجلس ادارة البنك الاجتماعي
الدكتور احمد ابو اسماعيل	وزير المالية
الدكتور احمد عبد السلام هيبة	استاذ ورئيس قسم الانتاج النباتي كلية الزراعة - طنطا
الدكتور اسماعيل محمد هاشم	عميد كلية التجارة - الزقازيق
الدكتور حسن توفيق	عميد كلية التجارة - جامعة القاهرة
الدكتور حسن ابراهيم العمري	مديرر عام دار المعارف
السيد زيدان ابو المكارم	خبير بالتربية والتعليم
الدكتور سامي رمضان سليمان	محاضر بجامعة الازهر - كلية التجارة
الدكتور صلاح الدين نامق	عميد كلية التجارة بجامعة الازهر

الدكتور عبد الرحمن يسري احمد	استاذ بجامعة الاسكندرية
الدكتور عبد العزيز حجازي	استاذ غير متفرغ
الدكتور عبد الحليم محمود	شيخ الجامع الازهر
الدكتور علي جمال الدين عوض	رئيس قسم القانون التجاري والبحري بجامعة القاهرة
الاستاذ عيسى عبده ابراهيم	استاذ اقتصاد
السيد عمر مرعي	مستشار مؤسسة المطاحن والمضارب
الدكتور محمد حلمي مراد	استاذ اقتصاد غير متفرغ
الدكتور محمد الجزار	عميد كلية التجارة - جامعة عين شمس
الدكتور محمد زكي شافعي	وزير الاقتصاد
السيد محمد هارون المجددي	تربوي
الشيخ محمد خاطر	مفتي جمهورية مصر العربية
الدكتور معبد علي محمود الجارحي	باحث بمعهد التخطيط القومي
السيد محمد محمد السماري	عضو مجلس ادارة نقابة الصحفيين
الدكتور محمد كمال الجرف	استاذ محاضر باقسام الدراسات العليا بكلية الشريعة بجامعة الازهر
الدكتور محمد عبد المنعم البنا	نائب محافظ البنك المركزي المصري
الدكتور محمود محمد نور	مدرس بكلية المعاملات والتجارة بجامعة الازهر
الدكتور محمود لطفي عبد الكريم	مستشار هيئة الاستثمار العربي والاجنبي

المغرب

الدكتور ابراهيم دسوقي اباظة	استاذالعلوم الاقتصاديةبكليةالحقوقالرباط
السيد عبد الرحيم بن سلامة	رئيس محكمة العدل
الدكتور مهدي بن عبود	استاذ بقسم الفلسفة بجامعة محمد الخامس

نيجيريا

الدكتور ابراهيم اياجي	استاذ جامعي
الدكتور جبريل اوكان	استاذ جامعي
السيد علي علي الماكهاند	باحث اجتماعي
الدكتور و . اروجذوال	استاذ جامعي

استراليا

الدكتور ديلا نوير	استاذ علوم سياسية

المانيا الغربية

الدكتور حيدر داود	استاذ غير متفرغ

بريطانيا

السيد افضل الرحمن	محاضر
الاستاذ خورشيد احمد	مدير عام المؤسسة الإسلامية-ليستر
الدكتور سالم عزام	رئيس المجلس الإسلامي الاوروبي
السيد صبيح شكري	خبير مصرفي - البنك العربي بلندن
الدكتور عابدين سلامة	باحث اقتصادي
الدكتور عبد الرحمن حمدي	باحث اجتماعي
الدكتور عرفان الله شودري	باحث اجتماعي
الدكتور عمر النور الدائم	مهندس
الدكتور كليم صديقي	مدير البحوث والتخطيط بالمؤسسة الاسلامية بلندن
السيد مناظر احسن	مدير المؤسسة الاسلامية بلندن
الدكتور محمد اقبال ازاريا	خبير استثمارات
الدكتور محمد معشوق علي	دراسات اسلامية
الدكتور محمد علي شريف	دراسات اسلامية

بروني

السيد اسماعيل عمر عبد العزيز	مفتي حكومة بروني
داتويوتوما الحاج	تربوي

سنغافورة

الدكتور ازهري زاهري	مستشار اقتصادي

سويسرا

الدكتور سعيد رمضان	مدير المركز الإسلامي - جنيف

سيراليون

السيد احمد عثمان	باحث اجتماعي

الصين الوطنية

الحاج سوروماني شاوفان هو	دراسات اسلامية

الفلبين

السيد ابراهيم ماماو	مصرفي
السيد محمد انور بشير	مدير المعهد العربي الاسلامي

كندا

الدكتور جمال بدوي	استاذ مساعد علوم سياسية
السيد مسعود عالم شودري	باحث اقتصادي

الهند

السيد معين قادري	محاضر بالجامعة حيدر اباد
السيد عبد الحسيب	مدير ادارة البحوث بالبنك المركزي
الدكتور علي محمد خسرو	نائب مدير جامعة عليكرة الاسلامية
الدكتور فضل الرحمن فريدي	استاذ مشارك الاقتصاد بجامعة عليكرة الإسلامية
الدكتور محمد شابير خان	استاذ الاقتصاد بجامعة عليكره الإسلامية
الدكتور محمد نجاة الله صديقي	استاذ مشارك الاقتصاد بجامعة عليكرة الاسلامية

الولايات المتحدة الامريكية

السيد احمد صديق عثمان	باحث اقتصادي
الدكتور احمد عبد الماجد	مدرس اقتصاد
الدكتور اسماعيل الفاروقي	استاذ الاسلاميات بجامعة تمبل
السيد اعجاز شفيق جيلاني	باحث اقتصادي
الدكتور انيس احمد	رئيس قسم الفلسفة والعقيدة بجامعة ولاية ابلاشتين

الدكتور توماس بالانتين ايرفنج	استاذ بالجامعة
الدكتور سليمانناينج	مدير ادارة الدراسات الافريقية والبرامج بجامعة هوارد - واشنجتن
الدكتور عادل ابراهيم الانصاري	استاذ التسويق بجامعة ولاية لويزيانا
الدكتور عبد المنعم شاكر	استاذ مدير معهد الدراسات الإسلامية بامريكا
الدكتور قدري العربي	استاذ مساعد بمعهد التكنولوجيا بنيويورك
الدكتور محمد اسحق نادري	استاذ رئيس قسم الاقتصاد بجامعة نيويورك
الدكتور محمد رفعت الفنيش	مدير تنفيذي بصندوق النقد الدولي بنيويورك
السيد محمود صالح عبد الباقي	المعهد القومي للادارة العليا بالقاهرة
الدكتور محمود احمد وهبة	استاذ بجامعة نيويورك
الاستاذ محمود ابو السعود	مستشار اقتصادي
السيد مرغوب علي قريشي	مستشار اداري
الدكتور منذر قحف	باحث اقتصادي جمعية علماء الاجتماع المسلمين
الاستاذ وليم آسيوي	باحث اجتماعي
اليابان	
هوسورماني تشاونان	استاذ جامعي

المشاركون من داخل المملكة (ابجدياً)

الشيخ احمد صلاح جمجوم
الدكتور احمد محمد علي
الشيخ حسن عبد الله آل الشيخ
الدكتور حسن زكي احمد
الدكتور سعيد ميناي
الشيخ صالح الحصين
الشيخ صالح القزاز
الشيخ عبد العزيز بن باز
الدكتور غريب الجمال
السيد فؤاد الخطيب

السيد محسن الباروم
السيد محمد زكي اعظم
الدكتور محمد بابلي
السيد محمد شوقي الفنجري
سمو الامير محمد الفيصل
الدكتور محمد مصلح الدين
الدكتور محمد عبده يماني
الدكتور محمد عبد الواحد جمجوم
السيد مشتاق علي خان
الشيخ وهيب بن زقر

المشاركون من داخل المملكة (الجامعات)

الجامعة الاسلامية

الشيخ عبد العزيز البهنسي
الشيخ محمد امان

جامعة الامام محمد بن سعود

الشيخ مناع خليل قطان

جامعة البترول والمعادن

السيد علي اليوسفي

جامعة الرياض

الدكتور احمد التتونجي
الدكتور احمد العسال
الدكتور احمد موسى الكاشف
الدكتور امين شلتوني
الدكتور جعفر الشيخ ادريس
الدكتور رفيق الكسم
الاستاذ سعيد العربي
الدكتور سليم الحسني
الدكتور عبد الحميد ابو سليمان
الدكتور عبد الرحمن الفت
الدكتور عبد الرحمن الجليلي
الدكتور عبد العزيز الفدا
السيد عدنان المحتسب
الدكتور فتحي الكريم
الدكتور محمد انس الزرقاء
الدكتور يونس البطريق
الدكتور يوسف قاسمي

جامعة الملك عبد العزيز

الشيخ احمد محمد جمال
الدكتور احمد رفعت الكاشف
الشيخ احمد صقر
الدكتور احمد النجار
الدكتور بكر العمري
الدكتور توفيق الشاوي
الدكتور حسن ابو ركبة
الدكتور حسن بلخي
الدكتور حسين حامد حسان
الدكتور راشد الراجح
الدكتور عاطف السيد
الدكتور عبد الله عمر نصيف
الاستاذ عيسى عبده

الدكتور جلال الصياد
الدكتور حمدي عبد الهادي
الدكتور عبد الناصر العطار
الدكتور كامل سلامة الدقس
الدكتور محمد احمد صقر
الدكتور محمد سعيد الرشيد
الدكتور محمد عمر الزبير
الدكتور محمد سعيد عبد السلام
الشيخ محمد متولي شعراوي
الشيخ محمد قطب
الشيخ محمد المبارك
الدكتور محمود العروسي
الدكتور محي الدين طربزوني
الدكتور مصطفى جامع

الصحفيون من خارج المملكة

جمهورية مصر العربية :

السيد . أحمد صادق فراج	مدير عام المكتب الفني للبحوث والدراسات بالمجلس الاعلى لاتحاد الاذاعة والتلفزيون – القاهرة .
السيد . صلاح عزام	جريدة الجمهورية .
السيد . محمود فهمي هويدي	جريدة الاهرام .
السيد . شوقي السيد	وكالة أنباء الشرق الاوسط .
السيد . توفيق اسماعيل الشريف	اتحاد الاذاعات للدول العربية .
السيد . مصطفى علي أحمد	مجلة المال والتجارة .

دولة الكويت :

السيدمحمد خليفة التونسي	مجلة العربي – الكويت .
السيد . بدر سليمان القصار	مجلة الوعي الاسلامي .
السيد . مشاري محمد البداح	مجلة المجتمع .
السيد . عبد الرحمن الولايتي	رئيس تحرير مجلة البلاغ .

انجلترا :

السيد . ابراهيم أحمد باواني	صحفي
السيد . محمد هاشم فاروقي	صحفي

باكستان :

السيد . سعيد منور حسان	أكاديمية البحوث الاسلامية .

الهند :

السيد . محمد شميم	مراسل جريدة تايمز أوف انديا

لبنان :

الدكتور جمال عطية	رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر

الفهرس

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

المحتوى

الصفحة

* * * * * * * * *













المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي

أُنشيء المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بناءً على توصية من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، ليتابع مسيرة بعث معالم الاقتصاد الإسلامي بأسلوب ومنهج علمي.
ومهمة المركز الرئيسية تنظيم الأبحاث وبرمجتها في الحقول الهامة في الاقتصاد الإسلامي، وتوزيع الأعباء على الاقتصاديين المسلمين، سواءً اولئك الذين يعملون في المركز على شكل تفرغ كامل للبحث، أو أولئك القائمين بالتدريس والعمل في الجامعات والمعاهد والمؤسسات في العالم الإسلامي.

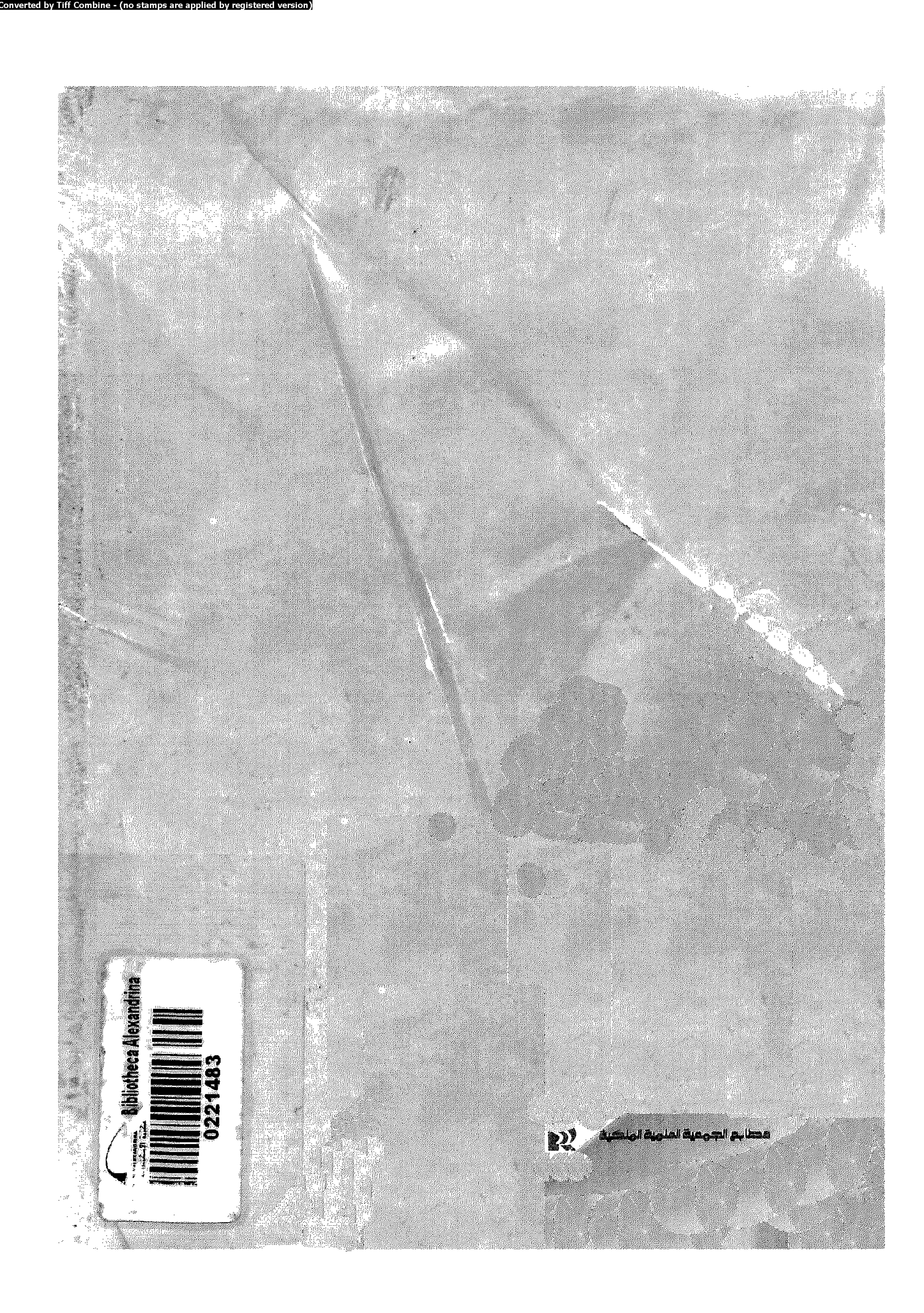
إن العالم الإسلامي في أمسّ الحاجة إلى بحوث علمية جادة تتناول مختلف القضايا في الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس والتربية وغير ذلك، شريطة أن تكون منطلقات البحوث ومناهجها المفاهيم الإسلامية.

لقد آن الأوان لنبذ طريقة التقليد والتكرار في البناء الجامعي والتعليمي، وآن الأوان للكشف عن مفاهيمنا وقيمنا الحضارية وإعمالها في مناهجنا التعليمية والتربوية وشؤون حياتنا.

ولكي يتمكن المركز من القيام بالمسؤولية يحتاج إلى المؤازرة والتأييد وتوفير الموارد اللازمة، ليعمق معنى الأصالة والتحليل، ولينشر الدراسات الإقتصادية الإسلامية ذات النفع الكبير.

وهذا المجلد هو إحدى الثمرات التي أعطاها المركز قسطاً وفيراً من طاقاته واهتمامه، نسأل الله أن ينفع بها.

عنوان المركز
المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي


مطابع الجمعية العلمية الملكية
Bibliotheca Alexandrina
0221483